Heidelberger Al
zur Philosophie und
Herausgegeben von Ernst Hoffm
17

Der Plato
bei
Clemens Ale

von

Joachim N



Verlag von J. C. B. Mohr (Pa
1 9 2

ger Abhandlungen
e und ihrer Geschichte
nst Hoffmann und Heinrich Rickert

17

latonismus
bei
Alexandrinus

von

chim Meifort



lohr (Paul Siebeck) · Tübingen
1928


Cres Vita
cat Sci Exco
entia latur

HEIDELBERGER ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON ERNST HOFFMANN UND HEINRICH RICKERT
17

Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus

von

Joachim Meifort



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) · Tübingen
1928

Printed in Germany.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

INHALTSÜBERSICHT

EINLEITUNG.

Die erste Auseinandersetzung mit einer geistigen Umwelt ist für das Christentum auf griechischem Boden erfolgt. Diese Tatsache ist in doppelter Hinsicht geschichtlich von Bedeutung. Denn einmal hat sich die geistige Verarbeitung und Durchdringung des christlichen Gedankengehalts, die Ausbildung des Dogmas, vollzogen unter dem Einfluß griechischer Denkweise und Begriffsbildung; das ist für die Entwicklung des Christentums von entscheidender Bedeutung geworden. Andererseits aber ist es auch eine Tatsache, die größte Beachtung verdient, daß von dieser Zeit an in zunehmendem Maße und endlich ausschließlich das geistige Erbe der Antike, in erster Linie die griechische Philosophie, von Männern verwaltet wird, die nicht nur Denker und Philosophen, sondern auch gläubige Christen sind. Es entsteht damit eine christliche Philosophie; und eine Hauptfrage für dieses das nächste Jahrtausend beherrschende philosophische Gebilde ist eben die: wie bleiben hier die genuinen Motive der antiken Philosophie wirksam? Wieweit haben sie bestimmend auf das christliche Denken hinübergewirkt? Es ist nämlich zu bedenken, wenn das Grundthema der christlichen Philosophie das Verhältnis von Glauben und Wissen ist, daß das e i n e Glied dieses Begriffspaares, das Wissen, identisch ist mit dem, was die philosophische Arbeit der Antike der neuen Geistesepoche als ihren Ertrag darbot. Es erhebt sich darum für die christliche Philosophie die Frage: wie hat sich die innere Durchsetzung des christlichen Glaubensinhalts mit antikem Geist vollzogen? Haben die Systeme eines Platon und Aristoteles, ihre Art des philosophischen Denkens so eingewirkt auf die Ausbildung der christlichen Philosophie, daß das neue philosophische Gebilde eigentlich nur ein christlich abgewandelter Platonismus oder Aristotelismus ist? Oder handelt es sich um eine grundsätzlich neue Art des Denkens, die dann allerdings vielleicht schon angebahnt ist durch die Ent-

wicklung, die der klassische Geist in seiner Weiterbildung zum Hellenismus erfuhr?

Diese Frage taucht auf in dem Augenblick, wo ein christlicher Denker bewußt die Philosophie heranzieht und zum christlichen Lehrinhalt in Beziehung setzt. Das geschieht zuerst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert durch die Apologeten. Zeigt die urchristliche Literatur einen Typus rein religiösen Schrifttums, das in esoterischer Weise die ureigene Gedankenwelt der gläubigen Gemeinde zum Gegenstand hat, so wird von den Apologeten zuerst das Verhältnis zur zeitgenössischen Bildung, insbesondere zur philosophischen Tradition des Griechentums erörtert. Derjenige aber, der zuerst nicht nur in apologetischer Abzweckung, sondern grundsätzlich und mit vollem Anspruch auf wissenschaftliche Beachtung dieses Unternehmens den inneren Ausgleich zwischen griechischer Philosophie und Christentum sucht, ist Clemens Alexandrinus. Mit dem Werk dieses christlichen Denkers tritt das christliche Schrifttum aus seiner Verborgenheit hervor; es nimmt die Form der großen Literatur an, und gerade das erste Werk dieser Art stellt sich uns dar als ein hervorragendes Dokument der Annäherung griechischer Bildung und christlichen Glaubens. Hier unternimmt es ein Mann, der die weltliche, d. h. griechische Bildung seiner Zeit beherrscht, der also wirklich Philosoph ist, seine christliche Glaubensüberzeugung in Einklang zu bringen mit der erhabenen Gedankenwelt der griechischen Geistesheroen, vor allem Platons. Die Welt Platons ist es, in der sich dieser erste christliche Philosoph, der diesen Namen verdient, heimisch fühlt; in der Welt Platons findet Clemens — und damit ist für ihn, der Grieche und Christ zugleich ist, eine Frage seines Lebens gelöst — das geistige Bindeglied zwischen griechischer Philosophie und Christentum.

Unsere Aufgabe wird es sein, zu untersuchen: Wo sind für Clemens die Verbindungslinien, die von Platon hinüberführen zur „wahren Philosophie", wie er das Christentum bezeichnet? Auf welche Seiten der platonischen Lehre legt er den Nachdruck? Welches Bild vom Wesen der platonischen Philosophie schwebt ihm vor, daß er gerade als Christ die innere Verwandtschaft mit Platon fühlt und die geistige Verbindung mit ihm sucht?

Zum richtigen Verständnis des clementinischen Werkes wird ein kurzes Wort über seinen literarischen Charakter und die schriftstellerische Manier des Verfassers am Platze sein. Das Gesamtwerk

des Clemens mit seinen drei Teilen: Mahnrede an die Griechen (Protrepticus), Paedagogus (d. h. der Logos als Pädagoge) und Stromata (Teppiche) stellt sich uns dar als eine groß angelegte Unterweisung im Christentum. Wie die christliche Schule in Alexandrien neben anderen philosophischen Schulen ihren Platz behauptet, so erheben ihre großen Lehrer Clemens und Origenes als erste christliche Philosophen den Anspruch, mit ihren literarischen Werken den heidnischen Schulhäuptern ebenbürtig zur Seite zu stehen. Das für unsere Aufgabe weitaus wichtigste Werk sind die Stromata; ihr Thema ist die Erziehung zum Gnostiker, d. h. zum Idealchristen, der kraft seiner philosophischen Durchbildung die höchst erreichbare Stufe des Christseins erlangt. Wir finden aber zur Durchführung dieses Themas nicht ein geschlossenes System theoretischer Lehren und praktischer Weisungen vor; statt eines fortlaufenden Gedankenganges bietet sich uns ein teppichartiges buntes Durcheinander von Gedankengängen dar, aus dem — um das von Clemens gewählte Bild zu gebrauchen (vgl. Str. I, 18) — der Kern erst wie aus einer Schale zu lösen ist. Diese Form ist von Clemens absichtlich gewählt, weil der Inhalt demjenigen vorbehalten bleiben soll, der für die höhere Stufe reif ist [1]). Die Buntscheckigkeit des Werkes wird noch dadurch vergrößert, daß ganze Komplexe gelehrter Schultradition aufgenommen und lose zusammengefügt sind. Die Stromata bilden somit keineswegs ein Werk von einheitlichem literarischem Charakter; zeitlich getrennte Bestandteile, teils fertig überkommen als Lehrstoff der Schule, teils von Clemens selbst zu verschiedenen Zeiten konzipiert, sind äußerlich zu einer Einheit verknüpft. Deshalb dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir auch inhaltlich Unebenheiten und Widersprüche und scheinbar unsinnige Wiederholungen vorfinden, wenn uns die Mannigfaltigkeit und Ungenauigkeit der Ter-

---

1) Dieser Charakter des clementischen Hauptwerkes bringt es mit sich, daß auch heute noch gilt, was Overbeck vor 50 Jahren schrieb: „Clemens Alexandrinus ist z. Z. durchaus noch kein Schriftsteller, über welchen es so leicht sein wird, der Beachtung werte allgemeine Ansichten aufzustellen“ (Theologische Literaturzeitung 1879 S. 475 ff.). Man erkennt unschwer, daß Clemens in großem Umfange Elemente aus seiner geistigen Umwelt in sein Werk aufgenommen hat, namentlich aus dem Platonismus, der Stoa und Philon. Aber wie er alles dieses übernommene Gut mit seinem eigenen Verständnis durchdrungen hat und mit seiner eigenen Gedankenwelt verbunden sehen wollte, ist die Frage, deren klare Beantwortung große Schwierigkeiten macht.

minologie zu schaffen macht. Für unsere Untersuchung aber werden wir aus diesen Beobachtungen die Lehre ziehen, daß wir uns davor hüten, auf Grund einer bestimmten Stelle voreilig ein Urteil abzugeben. Wir werden vielmehr darauf bedacht sein müssen, die großen geistigen Grundlinien im Auge zu behalten, die wie Richtwege durch das oft wirre Gedankengestrüpp der Stromata hindurchführen.

Ein Wort muß noch über die geistige Umwelt gesagt werden, aus der die christliche Religionsphilosophie in Alexandrien erwachsen ist. In erster Linie ist hier die jüdisch-christliche Tradition zu nennen, wie sie zusammengefaßt ist in den Urkunden dieser Religion, dem Schrifttum des Alten und Neuen Testaments. Der biblische Lehrinhalt ist für Clemens immer die Grundlage, auf der er aufbaut. Die *θεία οἰκονομία*, die göttliche Heilsveranstaltung (vgl. Str. III, 64), ist ihm der lebendige Mittelpunkt, auf den auch alle Philosophie schließlich wieder zurückweisen muß. Um die Hauptsätze der jüdisch-christlichen Religion: Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Gericht, ewiges Leben konzentriert sich die gedankliche Arbeit des Clemens. Letzte Wahrheit ist ihm die „Erkenntnis des Sohnes“ (Str. VI, 55), die normative Bedeutung der christlichen Glaubensregel wird von ihm anerkannt (vgl. Str. VI, 165). Bildet somit die jüdisch-christliche Lehre das Fundament seines Gedankenbaues, so ist für die Ausführung von entscheidendem Einfluß die besondere geistige Atmosphäre der Zeit geworden, wie sie den Clemens in erhöhtem Maße in Alexandrien, dem Mittelpunkt spätantiker Bildung, umgab. Der Zeitgeist der ersten nachchristlichen Jahrhunderte ist durch das Vorherrschen einer religiös gestimmten Philosophie gekennzeichnet, die, in eklektischer Weise verfahrend, die Lehren der klassischen Philosophie ihrem religiös gefärbten Weltbild einzufügen suchte. Es ist ein allgemeiner Zug der Zeit, der nicht auf die christliche Sphäre beschränkt ist, wenn Theologie und Ethik, und zwar beide in enger Verknüpfung, im Vordergrunde des Interesses stehen. Dementsprechend werden bei Heranziehung der antiken Philosophie diejenigen Bestandteile bevorzugt, die am meisten dem neuen praktisch-religiösen Bedürfnis entgegenzukommen scheinen. So werden wir uns nicht wundern, wenn uns bei Clemens gewisse platonische Lehrstücke immer wieder begegnen, während andererseits große und wichtige Teile der Philosophie Platons ignoriert sind, z. B. diejenigen, die das Erkenntnisproblem zum Gegenstand haben.

Aber nicht nur die Auswahl, auch das Verständnis Platons ist durch die geistige Zeitlage bedingt. In der christlichen Philosophenschule ist Platon unter Gesichtspunkten gelesen, die durch die Welt des religiösen Hellenismus gegeben waren. Es ist wichtig, daß wir schon hier betonen: eine christliche Betrachtung der Philosophie Platons, wie wir sie tatsächlich in den Stromata finden werden, ist nicht etwas ganz Neues, unvermittelt Auftretendes, sondern der christliche Denker tut damit nur einen Schritt hinaus über die religiös orientierte Interpretation der gleichzeitigen Philosophen. So wie vor Clemens der Jude Philon es fertig brachte, griechische Bildung und jüdische Religion in gegenseitiger Angleichung und Durchsetzung zu einem religionsphilosophischen System zusammenzufügen, so unternimmt Clemens dieselbe Aufgabe für das Christentum. Beidemal wird der innere Zusammenklang beider Größen unter dem geistigen Protektorat Platons gefunden. Wie Philon beruft sich Clemens ständig auf Platon und seine Philosophie; aber es ist, wie wir sehen werden, nicht mehr der herbe Geist des erkenntnissuchenden Dialektikers, der den Clemens leitet, sondern ein auf letzte Beruhigung und religiöse Vollendung gerichteter Geist, in dem sich der Neuplatonismus deutlich ankündigt.

Noch ein weiteres Moment, das sich mit dem vorherigen berührt, ist bedeutsam. Clemens ist seiner Herkunft und Erziehung nach Grieche. Wenn er sich den Ausgleich von griechischer Philosophie und christlichem Glauben zum Ziel setzt, so ist zu bedenken, daß ihn nicht nur mit dem Christentum, sondern auch mit dem Griechentum eine innere Verwandtschaft geistiger Art verbindet. Von nicht geringer Bedeutung ist zunächst einmal der gemeinsame Untergrund einer Sprache, die infolge ihrer glänzenden Tradition gerade für den Ausdruck des rein Gedanklichen hoch entwickelt war. Es verbindet ihn aber weiter mit Platon in gewisser Weise auch eine gleiche Art des Denkens, eben jene echt griechische Denkweise, die wir als Intellektualismus zu bezeichnen pflegen. Denn auch unter der Glut des religiösen Erlebens einer späteren Zeit erhält sich der spekulativ-intellektualistische Zug des griechischen Geistes und klingt als ein Unterton weiter in der Welt des Hellenismus. Auch der Grieche der Spätantike fühlt doch eben in viel stärkerem Maße als wir den Bedeutungsgehalt nach, der philosophischen Begriffen wie „Erkenntnis", „Dialektik", „wahres Sein" von ihrem Ursprung im griechischen Geiste

her anhaftet. Wenn uns mancher Begriff und Gedankenkomplex aus der klassischen Philosophie des Altertums ganz außerhalb der Sphäre des Christlichen liegend, — fast möchte man sagen — unchristlich erscheinen kann, so gehört dieses ererbte Gut für den philosophisch gebildeten Griechen zu seinem geistigen Eigentum, von dem er sich nicht trennen kann. Darum liegt es auch einem Manne wie Clemens bei seiner geistigen Situation so nahe, die innere Synthese und gegenseitige Angleichung von griechischer Philosophie und Christentum zu suchen — denn beider Geist lebt in seiner Seele —, und sie wird ihm viel leichter, als es uns heute erscheinen mag. Denn da er mit der Begriffs- und Gedankenwelt der griechischen Philosophie innerlich so verwachsen ist, daß er auch als Christ nicht von ihr loskommt, wird er sie eben christlich nachempfinden und sie auf diese Weise verchristlichen. Auf der anderen Seite aber trägt der christliche Lehrinhalt, wie er vom griechischen Geiste des Clemens geprägt wird, notwendig bei ihm die Züge jenes spekulativ-intellektualistischen Geistes an sich: das Christliche erscheint griechisch modifiziert. Beide Größen werden bei dieser Betrachtung einander näher gerückt, die prinzipiellen Gegensätze als solche weniger herausgefühlt oder verdeckt, der Ausgleich ist erleichtert. Griechisches und Christliches fließt eben im Bewußtsein des Clemens in eins. Wir nennen als Beispiele: die Hinübernahme der echt griechischen Antithese *γνῶσις-ἄγνοια* (Str. VI, 113) ins Christliche und die dem Griechen so naheliegende Verbindung Unwissenheit — Sünde (Str. IV, 168, auch VI, 113: *ἡ μὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐνέργεια*), der auch vo nClemens als natürlich empfundene Zusammenhang von Erkennen und sittlichem Handeln, von Lehre und Leben (Str. IV, 146: *τὸ κατ' ἀρετὴν ἔργον τὸ γνωστικόν*, IV, 107: *δικαιοπραγῶν γνωστικώτερος γίγνεται*); oder man denke an einen Satz wie den, daß die Reinigung der Seele durch Gnosis erfolge (Str. IV, 39), der genuin griechisch ist und doch von Clemens ohne weiteres ganz christlich nachempfunden werden kann.

Bevor wir uns der eigentlichen Frage des Platonismus bei Clemens zuwenden, interessieren uns noch die Aussagen, die Clemens selbst über seine grundsätzliche Stellung zur Philosophie überhaupt macht. Er steht der griechischen Philosophie, wie wir nach dem Vorhergehenden nicht anders erwarten werden, durchaus freundlich gegenüber; das ist der Gesamteindruck, an

dem auch einzelne einschränkende Urteile nichts zu ändern vermögen. Man kann sagen, es ist ihm geradezu ein Anliegen des Herzens, das beste Gut aus der philosophischen Tradition des Griechentums in die neue Zeit hinüberzuretten und für die christliche Lehre nutzbar zu verwerten (Str. I, 43). Er bekämpft eine Gruppe der Engen innerhalb der Gemeinde, die eine Verbindung mit der Philosophie ablehnen (Str. I, 43—45, die philosophische Beschäftigung wird hier religiös gerechtfertigt: *τὸ λογικὸν ἔργον κατὰ θεὸν ἐκτελεῖται*). Dem Einwand, der ihm aus dem Pauluswort von der Weisheit dieser Welt, die vor Gott Torheit ist (1. Kor. 3, 19), gemacht werden könnte, begegnet er kühn mit der Bemerkung, damit werde die Scheinweisheit der Sophisten getroffen (Str. I, 47 und 50). Auch die Philosophie, vor der der Apostel Kol. 2 warnt, ist eine bestimmte Art Philosophie, eben jene gefährliche Philosophie, die „die Vorsehung beseitigt", für Clemens wie für die Kirchenväter überhaupt mit dem Namen Epikur verknüpft (Str. I, 50, VI, 67). Wie wenig das Wort Philosophie für Clemens einen anstößigen Klang hat, ersieht man daraus, daß er das Christentum geradezu „unsere Philosophie" nennt (Str. I, 76: *ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία*, I, 52: *ἡ κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν φιλοσοφία*). Bezeichnend ist auch die Abwandlung des bekannten Evangelienwortes: es ist leichter, daß ein Kamel durchs Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich kommt; bei Clemens lautet der Schluß (Str. II, 22): als daß ein Reicher philosophiere *ἢ πλούσιον φιλοσοφεῖν* statt *ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν* (Luc. 18, 25).

Die griechische Philosophie ist dem Clemens etwas viel zu Wertvolles, als daß er sie wie sein Zeitgenosse Tertullian als heidnischen Irrtum und gottloses Menschenwerk abtun wollte. Diese „göttliche Gabe" (Str. I, 20) wird mit in den göttlichen Heilsplan einbezogen (Str. I, 18), wenn Clemens sie als „notwendig bis zur Parusie" bezeichnet (Str. I, 28), als Werk der göttlichen Vorsehung, das seinem Geber, Gott, zur Ehre gereicht (Str. VI, 42). Die Bedeutung der Philosophie für das Christentum sieht Clemens darin, daß sie Vorbereiterin, richtungweisende Vorläuferin für die „königlichste Lehre" ist (Str. I, 80); man könnte modern sagen, die Philosophie liefert den idealistischen Unterbau. In mannigfaltigen Wendungen und unter den verschiedensten Bildern weiß Clemens dies Verhältnis, wie er es sieht, zu illustrieren. Die Philosophie ist „vorbereitende Unterweisung"

(*προπαιδεία* Str. I, 28), „Unterbau für die auf Christus gerichtete Philosophie" (*ὑποβάθρα τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας* Str. VI, 67), ein „beweisendes Hilfsmittel des Glaubens" (*συγγυμνασία πίστεως ἀποδεικτική* Str. I, 20). Ihre Aufgabe ist es, „den Weg zu bereiten" *προοδοποιεῖν, προκατασκευάζειν τὴν ὁδόν* Str. I, 28, I, 80), „die Seele vorbereitend zu reinigen" (*προκαθαίρειν* Str. VII, 20) und „vorher an die Aufnahme des Glaubens zu gewöhnen" (*προεθίζειν τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως* Str. VII, 20), „das Land vorher zu befeuchten" (*προαρδεύειν τὴν γῆν* Str. I, 17), „mitzuwirken zum Auffinden der Wahrheit" (*συνεργεῖν πρὸς τὴν εὕρεσιν τῆς ἀληθείας* Str. VI, 123). Die Philosophie ist aber nicht nur eine Vorhalle, durch die man den Zutritt zum Heiligtum erlangt; sie liefert ihrem Jünger auch Hilfsmittel gegen alle falsche Philosophie. Sie schützt ihn vor der Sophistik mit ihren gefährlichen *ἐριστικὰ σοφίσματα* (Str. VI, 162). In der Schule der Philosophie lernt man die wichtige Kunst, richtig zu fragen und zu antworten (Str. VI, 81).

So nachdrücklich also Clemens für das Recht und den Wert philosophischen Studiums eintritt: das Höchste ist die Philosophie ihm nicht, sie bleibt Vorstufe. Schon innerhalb der Philosophie sind Unterschiede zu machen. „Nicht alles ist eßbar" (Str. I, 7). Unter deutlichem Hinweis auf Epikur wird vor dem Unkraut gewarnt, das zwischen der Saat aufschießt (Str. VI, 67). Aber auch sie, die wahre Philosophie, hat ihre Schranke. Ihre Zeit geht bis zur Parusie des Logos, jetzt ist sie noch „nützlich zur Gottesverehrung" (Str. I, 28), aber nicht mehr notwendig. Sie ist durch die „katholische Berufung" (*καθολικὴ κλῆσις* Str. VI, 159) abgelöst. Sie bleibt „partielle Wahrheit" (*μερικὴ ἀλήθεια* Str. VI, 83), ihre Gotteserkenntnis ist nur eine solche „den Worten nach" (*κατὰ περίφρασιν* Str. VI, 39), nicht auf wahrer Erkenntnis fußend (*κατ' ἐπίγνωσιν* Str. I, 91, VI, 39). Den Griechen kommt zwar in besonderem Maße die Anerkennung zu, daß sie „Glauben an ein Höheres" (*πίστις τοῦ κρείττονος* Str. V, 133) besitzen, aber der Durchbruch bis zum letzten Ziel, die *εὕρεσις δι' υἱοῦ* (Str. I, 97), ist ihrer Philosophie versagt geblieben. Es ist bei ihnen nur ein *περιληπτικῶς θεολογεῖν* (Str. VI, 123), ein am Peripherischen haftendes Forschen nach Gott geblieben; so fanden sie wohl den *θεὸς ποιητής*, aber der *υἱὸς πατέρα μηνύων* (V, 136) war einer „anderen Oekonomie der Wahrheit" vorbehalten (Str. V, 134). Wir werden uns nicht wundern, wenn Clemens der Philosophie diese unter-

geordnete Stellung zum christlichen Glaubensinhalt zuweist. Clemens ist eben in erster Linie Christ, dann erst Philosoph; es genügt ihm, zu erweisen, daß die griechische Philosophie, vor allem Platons Lehre, die Tendenz auf den christlichen Glauben hin hat. Die Philosophie wird in den Dienst der christlichen Glaubenserkenntnis gestellt, indem sie ein vertieftes Verständnis der christlichen Glaubenslehren ermöglicht, indem sie über den „bloßen Glauben" hinausführt zur „Gnosis" als einer geistigen Erfassung der christlichen Wahrheit.

Dabei ist Clemens nicht an ein bestimmtes philosophisches System gebunden. Sein philosophischer Standpunkt ist, wie er Str. I, 37 ausdrücklich bemerkt, der des Eklektizismus. Er will aus den Lehren der einzelnen Philosophen heraussuchen, was von ihnen „schön gesagt ist", und, so fährt er fort, „dieses ausgewählte Ganze nenne ich Philosophie". Tatsächlich aber genießt, wie bald deutlich wird, Platon eine offenkundige Vorzugsstellung. Platons Philosophie erscheint ihm, wie schon dem Justin als ein Höhepunkt. Schon bei einer oberflächlichen Lektüre der Stromata werden wir immer wieder auf Platonisches gewiesen. Nicht nur ausführliche Zitate aus Platon unter ausdrücklicher Berufung auf die Autorität des großen Philosophen, sondern auch zahlreiche Wortanklänge und Redewendungen aus der kunstvollen Sprache Platons ziehen sich in häufiger Wiederholung durch die Schrift hindurch. Die Stromata sind mit Zitaten aus dem ganzen umfassenden Gebiet des griechischen Geisteslebens angefüllt, an erster Stelle aber steht Platon.

Kommt hierin schon die hohe Wertschätzung zum Ausdruck, die Platon genießt, so finden wir eine Bestätigung in einer Sammlung lobender Prädikate, die Clemens dem Platon zukommen läßt. Platon ist der „wahrheitsliebende" Philosoph (*φιλαλήθης* Str. V, 78), der „um die Wahrheit geeifert" hat, (*ὁ τὴν ἀλήθειαν ἐζηλωκώς* Paed. II, 1), der „in allem ausgezeichnete" (*πάντα ἄριστος* Paed. III, 11), der „edle" Philosoph (Str. II, 141). Str. I, 42 heißt er „der wahrheitsliebende, gleichsam von göttlichem Geist getragene Platon". Es ist dem Clemens darum zu tun, seinem Gegner Marcion das Recht der Berufung auf Platon abzusprechen (Str. III, 21). In der Reihenfolge der philosophischen Schulen nehmen die Platoniker den ersten Platz ein vor Pythagoreern und Stoikern, während die epikureische Philosophie als eine die Vorsehung leugnende nur Verwerfung verdient (Str. I, 50, vgl.

Str. I, 1, wo Epikur als *ἀθεότητος κατάρχων* bezeichnet wird). Philosoph im Vollsinn des Wortes ist nur Platon; Aristoteles, der „Physiker“, bleibt unter ihm (Str. VII, 101). In der alexandrinischen Schule war freilich auch jene Theorie verbreitet, nach der Platon als der Jüngere seine Weisheit von dem älteren Moses übernommen habe; so wird Platon auch bei Clemens als der attizierende Moses (Str. I, 150), als der Schüler der barbarischen Philosophie (Paed. II, 16, 100), als der Nacheiferer des Moses (Paed. III, 11, 54) bezeichnet. Aber es liegt dem Clemens nichts daran, den Platon durch diese an sich wenig schmeichelhafte Lehre vom „Diebstahl der Hellenen“ zu diskreditieren. Er weiß ihr sogar die Wendung zu geben, daß durch sie der Wahrheitsgehalt der platonischen Philosophie in ganz besonderer Weise gesichert sei (Str. I, 100, vgl. Str. I, 81 . . . *κατευθυνούσης δὲ εἰς τὸ συμφέρον τῆς προνοίας τὴν ἔκβασιν τοῦ τολμήματος* und V, 29 *οὐκ ἀθεεί*).

Ein äußeres Hilfsmittel, das dem Clemens in vielen Fällen den Ausgleich zwischen Christlichem und Platonischem ermöglicht, ist die allegorische Auslegung. Mit ihrer Hilfe gelingt es ihm, eine Reihe konkreter Lehrsätze des Christentums als durch Platon vorgezeichnet zu erweisen; Platon erscheint als ein Prophet der Heilsordnung (*προφητεύων τὴν σωτήριον οἰκονομίαν* Str. V, 108). Die Lehre von der Trinität, von Kreuz und Auferstehung Christi, vom Herrentag, vom doppelten Ausgang des menschlichen Lebens zum Guten und Schlechten findet Clemens mit Hilfe allegorischer Deutung in den Schriften Platons wieder. Mit der Annahme einer bösen Weltseele in den Gesetzen hat Platon auf den Teufel hingedeutet; wenn im Timaios die Erde als „geworden“ bezeichnet wird, so sieht Clemens darin die christliche Lehre von der Schöpfung durch Platon bestätigt. Timaios 40 sagt Platon: „Den Kindern Gottes muß man glauben auch ohne Beweise“ — hier lesen wir es also nur allzu deutlich — das ist die Folgerung des Clemens (Str. V, 74) —, daß auch Platon von der Sohnschaft weiß, auf die sich der christliche Glaube gründet.

Alle diese „Verchristlichungen“ Platons werden uns gewaltsam und willkürlich erscheinen; sie sind auch für eine philosophische Betrachtung, die nach den inneren Motiven fragt, wenig bedeutsam; aber wir sehen auch daran, wie Clemens geneigt ist, Platonisches und Christliches ineinander fließen zu lassen. Wir werden über diese äußeren Angleichungen hinaus fragen, wie bei Clemens

der geistige Gehalt der platonischen Philosophie zur Geltung kommt und wie er von hier aus einen inneren Ausgleich von Platonismus und Christentum vollzieht.

PLATONISMUS UND CHRISTENTUM ALS ZWEI-WELTENLEHRE.

Platons Philosophie [1]) und christliche Religion, beide sind ihrer Struktur nach Zwei-Weltenlehre. Ein Christ mußte Geistesverwandtschaft mit Platon empfinden. War es doch Platon, der in seiner Philosophie über dieser sichtbaren Welt der Dinge eine obere bessere Welt erstehen läßt, die sich nur dem geistigen Auge erschließt. Die dualistische Grundanschauung sowohl des Platonismus wie des Christentums läßt sich in den Satz zusammenfassen: Die Seele erhebt sich über diese Welt des Truges hinaus zu einer besseren höheren Welt, in der sie ihre wahre Heimat findet. Beide, der Platoniker und der Christ, können in diesem Satz den prägnanten Ausdruck ihrer Lehre wiederfinden, es ist nur

1) Das hier vertretene Verständnis Platons sieht das Wesen seiner Philosophie in ihrem Charakter als Dialektik, d. h. Philosophieren ist für Platon ein methodisch aufbauendes, auf rationalen Denkprinzipien ruhendes Forschen mit der Zielsetzung, wahre Erkenntnis oder Erkenntnis des Seins zu begründen. Von diesem obersten Grundsatz aus erhalten die einzelnen Teile des Lehrgebäudes wie Zweiteilung der Welt, Ideenlehre, Seelenproblem ihren besonderen Sinn. Zur Begründung dieser Anschauung sei verwiesen auf: E. Cassirer, Platon, in Dessoirs Lehrbuch der Philosophie I. Band, E. Hoffmann, Platonismus und Mittelalter (Bibliothek Warburg), derselbe, Anhang zur 5. Auflage von Zellers Philosophie der Griechen und „Methexis und Metaxy bei Platon" in der Zeitschrift „Sokrates" 7. Jahrg. 7/8. Heft, Berlin 1919, Caird, Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie, autorisierte Uebersetzung von Hilmar Wilmanus, Halle 1909.

Für die Fragen, die die geistige Gedankenwelt des Clemens uns stellt, insbesondere für die Frage ihrer zeitgeschichtlichen Anknüpfung kommen in erster Linie in Betracht: Overbeck, „Ueber die Anfänge der patristischen Literatur". Historische Zeitschrift N. F. Bd. XII 1882 S. 417 ff., Seeberg, „Lehrbuch der Dogmengeschichte". 1. Bd. 3. Aufl. Inge, „The philosophy of Plotinus" Vol. I. Second Edition 1923, De Faye, „Clement d'Alexandrie, étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle". Paris 1898. Das literarkritische Problem der Stromata ist behandelt von Bousset, „Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom" 1915. Ein wertvolles Hilfsmittel auch für das inhaltliche Verständnis bieten die zahlreichen Hinweise in den Fußnoten der Ausgabe des Clemens von O. Stählin (die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig 1905).

eben die Frage, ob nicht in jedem Falle ein ganz verschiedenes Motiv dem Wortlaut zugrunde liegt.

Die Unterscheidung zweier Welten ist für Clemens ein feststehendes philosophisches Element, das seinem Lehrgebäude als Basis dient. Die platonischen Termini *κόσμος νοητός* und *κόσμος αἰσθητός* sind ihm ein geläufiges Begriffspaar. Er legt Wert darauf, auch die „barbarische Philosophie" kannte den *κόσμος νοητός* als das Urbild (*ἀρχετύπος*) und den *κόσμος αἰσθητός* als sein Abbild (*εἰκών*), wie denn in der Schöpfungsgeschichte geschieden wird zwischen „unsichtbarem" (*ἀόρατος*) Himmel und „unsichtbarer"[1]) Erde einerseits und dem „festen" (d. h. sinnlich wahrnehmbaren) Himmel andererseits (Str. V, 93). Str. V, 7 führt Clemens ganz platonisierend aus, daß wir, solange wir „durch den irdischen Körper gebunden" sind, nur die körperliche Welt erfassen und erst durch die reine Denkkraft (*δι' αὐτῆς τῆς λογικῆς δυνάμεως*) in die Sphäre der *νοητά* aufsteigen, wie auch der Apostel von einem Schauen „durch einen Spiegel" (*δι' ἐσόπτρου*) und einem Schauen „von Angesicht zu Angesicht" redet. Das platonische Grundschema mit seiner Doppelheit der Erkenntnisweise und des Erkenntnisgegenstandes scheint sich für Clemens wie ein natürliches Glied dem christlichen Denken einzufügen.

Wie bei Platon steht dem Werte nach weit über der Region des Sinnlichen die obere Region des Unsichtbaren; nur sie verdient es, daß der christliche Philosoph sich mit ihr beschäftigt. Die untere Sphäre ist das Gebiet der *φυσικὴ θεωρία*, sie erfaßt das Gewordene, hier gelangt man nur zur Wahrnehmung einzelner Gegenstände. In der Sphäre des „Denkbaren" aber erschließt sich ein allem Einzelnen übergeordnetes wahres Sein. Aus derselben Grundauffassung erklärt es sich, wenn wir Str. I, 93 lesen: Nicht Geometrie, Musik, Astronomie sind Philosophie, sie sind *ἕτερα τἀγαθοῦ*; die ganze *ἐγκύκλιος παιδεία* mag wohl eine Vorübung sein insofern, als durch sie die Seele geweckt wird für die Beschäftigung mit den *νοητά*. Philosophie ist das nicht, Philosophie ist vielmehr mit Platon (vgl. Resp. V, 475 und VII, 534) zu bestimmen als *ἐπιστήμη τἀγαθοῦ καὶ τῆς ἀληθείας*. Es verbindet sich für Clemens mit dieser Dualität der Gegensatz Pseudo-Wissenschaft und wahre Wissenschaft; dort die „Weisheit dieser Welt" (Str. VI, 68), hier die wahrhaft vollkommene „Einsicht", die weiterführt „über die Welt hinaus". Derselbe Rangunterschied beider

1) So Gen, 1, 2 nach LXX: *ἡ γῆ ἦν ἀόρατος.*

Sphären liegt zugrunde, wenn Str. V, 33 Vorhof und Allerheiligstes des jüdischen Tempels symbolisch ausgedeutet werden als *κόσμος αἰσθητός* und *κόσμος νοητός*.

Der Ungleichartigkeit der Gegenstände entspricht die Ungleichheit der Erkenntnisorgane. In der niederen Sphäre handelt es sich um ein Sehen mit leiblichen Augen (Str. V, 16) oder vermittels der Sinne (Str. VI, 3); dorthin aber führt uns nur der Nus (V, 16), *γνώμη* und *λόγος* haben hier ihr adäquates Objekt.

Es ist nur eine scheinbare Unterbrechung dieses Begriffsschemas, wenn Str. VII, 2 zwischen die Sphäre der *αἰσθητά*, die dem bürgerlichen Leben entspricht, und die Sphäre der *νοητά* eine Zwischenstufe eingefügt ist, die *διδακτά*: alte Philosophie und die frühere Prophetie. Denn das „Lehrbare" ist für Clemens eben nichts weiter als Vorbereitung für die vollkommene noëtische Stufe, die durch die christliche Gnosis jetzt verwirklicht ist. Zeigt doch auch gerade die angeführte Stelle, wie dem Clemens alles daran liegt, jene Region des reinen Geistes (*τὰ νοητά*) hinauszuheben über alles, was darunter liegt. Nur in der Sphäre der *νοητά* liegt für den christlichen Gnostiker das Ziel seines Strebens. Es steht damit fest: jene platonische Scheidung in eine noëtische und eine aisthetische macht Clemens zu einer Grundvoraussetzung seines Philosophierens.

Wir fragen nun aber weiter: welchen Dienst leistet dies platonische Grundschema dem Clemens? In welcher Weise wird es ihm ein Mittel, den Ausgleich von Christentum und Platonismus zu vollziehen? Die Antwort liegt darin, daß jene wahre Welt des „Denkbaren", zu der uns Platon eben den Weg gewiesen hat, im Bewußtsein des Clemens zusammenfließt mit der christlichen Glaubenswelt. Die Sphäre der *νοητά* wird ihm zum adäquaten Gefäß für den christlichen Glaubensinhalt. Glauben wird Str. V, 16 geradezu als *ὁρᾶν τὰ νοητά* definiert. Dieselbe Grundauffassung liegt vor, wenn es Str. I, 176 f. heißt: das *εἶδος θεολογικόν* in der Philosophie des Moses, die Metaphysik des Aristoteles und die Dialektik Platons (*τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εὑρετική τίς ἐστιν ἐπιστήμη*) — alle drei auf eine Stufe gestellt —, sie begnügen sich nicht damit, den Menschen zu Diensten zu sein, sondern gehen darauf aus, zu sagen und zu tun, was Gott gefällt. Die wahre Dialektik schreitet fort zu dem „besten Sein" und zu dem Gott des Alls, sie ist nicht „Empirie des Sterblichen", sondern „höchste Einsicht in das Göttliche und Himmlische". Damit ist gesagt:

das „wahre Sein" (ἀληθινὴ οὐσία) bei Platon ist nichts anderes als die übersinnliche Welt, die der Christ im Glauben erfaßt, eben jenes Außerordentliche, was der Apostel 1. Kor. 2, 9 andeutet mit den Worten: Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat (Str. II, 15). Der Noëta-Sphäre entspricht auf christlicher Seite das dem Gläubigen kraft göttlicher Geisteswirkung erschlossene Reich religiöser Wahrheit. So heißt es Str. VII, 17: Die Erkenntnis der νοητά — „ἐπιστήμη ἂν λέγοιτο" — erstreckt sich auf das Göttliche (περὶ τὰ θεῖα), oder VII, 40: wir folgen dem Trachten des Geistes (πνεῦμα) zum noëtischen Sein und gelangen wie gezwungen zum „Heiligen", weil die Seele des Gnostikers, „beflügelt" wie die des platonischen Weisen, über die Welt hinausgeht (vgl. VI, 68 und V, 73: ὁ νοῦς τὰ πνευματικὰ διορᾷ). Was für Platon Gegenstand reiner Erkenntnis ist, das wird unter den Händen des christlichen Denkers zur Offenbarung des Heiligsten durch den Lehrer Logos an die echten Erben der Sohnschaft (Str. VI, 68) — eine Uebertragung ins Christliche, bei der es von Clemens nicht mehr empfunden wird, wie wenig das selbstgewisse, autonome „Wissen" im Platonismus und die neue geoffenbarte Wahrheit tatsächlich aufeinander abgestimmt sind. Die Wendung des Philosophischen ins Religiöse, die ein Charakteristikum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte ist, zeigt sich uns auch in diesem Platon-Verständnis des Clemens. Hier verkündet ein an der klassischen griechischen Philosophie gebildeter christlicher Denker: Wir sind die wahren Nachfolger Platons. Hat er das Denken über die sinnliche Beschränkung hinausgehoben, so sind wir ihm gefolgt und haben in dieser Sphäre der νοητά den letzten Urgrund des Seins gefunden. In der „Erkenntnis des Sohnes" vollendet sich der Lauf der auf Wahrheit gerichteten Philosophie, die von Platon angebahnt ist. Wir sehen: die νοητά-Sphäre wird zum adäquaten Gefäß für den christlichen Glaubensinhalt.

Mit diesen Ueberlegungen stehen wir bereits in der Erörterung der weiteren Frage: wie weit entspricht die Auslegung, die Clemens jenem platonischen Dualismus gibt, und die Anwendung, die er davon macht, der inneren Tendenz des Platonismus? Freilich, eine gewisse Gemeinsamkeit des Denkens liegt hier vor. Denn beide, Platon und der „christliche Platoniker" Clemens, stimmen überein, daß Erkenntnis nicht bei der sinnlichen Wahrnehmung der Einzeldinge stehen bleiben darf, wie es die „ungeheuerliche Meinung" der Atomisten ist. Str. II, 15 werden die Vertreter

dieser Auffassung unter Zitierung von Sophistes 240 als „ungläubig“ bezeichnet. Die christliche Glaubenserkenntnis aber, so führt Clemens hier aus, will doch gerade Glaube an die übersinnliche Welt sein, zu der Platon den Weg gewiesen hat. So betrachtet unter dem Gesichtspunkt der Ablehnung des sensualistischen Naturalismus, besteht allerdings eine gewisse Verwandtschaft der Ueberweltlichkeit Platons mit der Ueberweltlichkeit des Christentums. Beide Denkweisen sind grundsätzlich idealistisch. Aber auf den positiven Sinngehalt gesehen, ergibt sich ein grundlegender Unterschied beider Anschauungen. Dieser wird evident, sobald wir uns klar machen, welche Bedeutung für Platons Philosophieren die „Zerklüftung“ der Welt hat. Denn für Platon handelt es sich bei jenem Wissen über die Dingwelt hinaus nicht einfach um ein metaphysisches Axiom, sondern die platonische Dualität der Welten will betrachtet sein unter dem Gesichtspunkt der Frage: wie ist Erkenntnis möglich? Erst so tritt der entscheidende Punkt zu Tage. Die Funktion der noëtischen Welt ist es, Erkenntnis zu begründen und sicherzustellen; als eine Welt des wahren Seins wird sie zum „Maß“ für die untere Welt des Werdens[1]). Platon trifft in der sinnlichen Welt nicht die festen Punkte an, an denen das Erkennen Halt finden könnte, er entdeckt sie erst in einer darüber hinausliegenden Welt unsichtbarer Ideen. Damit steht diese obere Welt des wahren Seins für Platon durchaus im Dienst der Erkenntnis: erkannt wird das, was sich durch Anteilnahme an der Idee als wahr ausweisen kann. Für Clemens aber ist die höhere Welt des Denkbaren jene Welt des Glaubens, die darum die allein wahre ist, weil nur in ihr die suchende Seele letzte Befriedigung findet, also am platonischen Original gemessen seinem Wesen nach etwas durchaus Verschiedenes. Mit anderen Worten: was für Platon methodisches Prinzip seiner Erkenntnislehre ist, das wird bei Clemens Grundlage einer religiösen Weltbetrachtung.

Dadurch wird aber auch das ganze Gefüge der platonischen Philosophie geändert. Für Platon ist, wie wir sahen, die Welt der Ideen das eigentliche Herzstück seiner Philosophie. Von hier aus ergibt sich ihm einerseits die Notwendigkeit einer „Rückkehr“ in die Welt der sinnlichen Erscheinungen mit ihren theoretischen und praktischen Aufgaben (Resp. VII, 519 c, d), andererseits

1) In dem Gegensatz von πέρας und ἄπειρον des Dialogs Philebos ist dies Verhältnis der beiden Welten ausgesprochen.

das Bedürfnis, noch darüber hinaus zu einem universellen Realgrund zu gelangen, in dem auch die Welt des wahren Seins letztlich ruht (vgl. Resp. VI, 508 e *αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας*). Damit stellt sich uns das Gesamtbild der platonischen Philosophie als ein Gefüge von drei Stockwerken dar: Sinnenwelt, Ideen, Gott, jedesmal durch eine Kluft getrennt, und jedesmal umschließt der Aufstieg von einer unteren Stufe zur oberen und der Abstieg von der oberen Stufe zur unteren ein besonderes philosophisches Problem. Wieviel einfacher liegt die Sache für den christlichen Philosophen des dritten nachchristlichen Jahrhunderts; einfacher schon deshalb, weil er immer die klare Dualität der Erkenntnisobjekte vor Augen hat, die ihm durch seine persönliche Entscheidung für Gott religiös fundiert ist und damit ohne weiteres feststeht: jene Ueberwelt, die Welt der *νοητά* nach Platon, ist die eigentlich wahre, der irdischen unvergleichlich überlegene, zu der wir im Glauben aufsteigen; sie ist die Gotteswelt, zu der uns, den „Erben der Sohnschaft", der Zugang vollends erschlossen ist.

Jene Kluft, die sich dem platonischen Dialektiker beim Aufstieg zur höchsten Idee des Guten auftut, existiert nicht mehr für den Platoniker dieser Zeit. Gerade jenes letzte abschließende *ἕν*, das Platon nur mit zurückhaltender Scheu angedeutet hatte, machte man zum eigentlichen Gegenstand der Philosophie; hier sah man das Ziel, hinter dem alles andere zurückzutreten hatte. Der eigentliche Sinn und Zweck dessen, was Platon in der Noëta-Sphäre suchte, erfüllt sich erst in diesem höchsten Gut, das ist die Meinung dieser späten Platoniker. In Wirklichkeit ist damit der Schritt vollzogen vom Wissen zum Glauben, von Platon zu Plotin und Augustin; das gilt auch, wenn äußerlich angesehen die alten platonischen Termini wie *ἐπιστήμη, διαλεκτική, φρόνησις* erscheinen; sie sind eben in ihrem Sinngehalt der neuen Umgebung irgendwie angepaßt. Man wollte nicht mehr wie Platon Ideen als feste Ankerpunkte der Erkenntnis; man wollte zu Gott selber, dem Träger dieser Ideen, vordringen, die Ideen verlieren ihr selbständiges Sein, sie werden Gedanken Gottes (bei Clemens Str. V, 16), oder Gott wird das „Land der Ideen" (Str. IV, 155; V, 73). So wird Platons Philosophie religiös umgestaltet, indem nicht mehr die Ideen, sondern die höchste Idee, das „Eine", tragendes Prinzip wird. Vollends der christliche Dualismus mit seiner Ausschließlichkeit Gott—Welt läßt kein wahres und werthaftes Sein geistiger Wesenheiten zu, die sich nicht herleiten von der *einen* Wahr-

heit Gottes. Damit aber hört dieser religiös bestimmte Platonismus auf, Platonismus im strengen Sinne des Wortes zu sein, weil ihm das eigentliche Herzstück der platonischen Philosophie, das Sein der Ideen, fehlt.

Der Gegensatz von noëtischer und aisthetischer Welt war bei Platon vom Interesse der Erkenntnissicherheit bestimmt, hier echtes Sein, dort unechter Schein; für das religiöse Empfinden des Christen aber liegt hier ein Gegensatz vor, der sich zu der religiösen Ausschließlichkeit der Antithese Gott—Welt steigert. Auf das Erkenntnisprinzip gesehen: der rauhe und steile Weg, durch den die Arbeit des platonischen Philosophen symbolisiert ist, wird abgelöst durch den „schmalen" Weg. Man sah nur immer auf das e i n e Ziel hin, die selige Gottesschau. Wenn man auch wußte, daß es für diesen Weg der „Berufung" und „Erwählung" bedurfte, so setzte man eben alles daran, zu dieser Auswahl Erlesener zu gehören; denn nur hier winkte am Zielpunkt als Lohn jenes höchste Gut, das alles andere neben sich verblassen ließ. So wollte denn diese spätere Zeit nichts wissen von dem mühsamen Stufenweg dialektischen Forschens, ohne den es für Platon keinen Zugang zur Wahrheit gegeben hatte; sie ließ ihn gleichsam in ihrem Höhenflug unter sich, entfernte sich damit aber grundsätzlich von der platonischen Art des Philosophierens. Wenn der religiöse Enthusiast dieser Zeit auf Platon zurücksah, so stand ihm das Bild eines götterfüllten Sehers vor Augen, der das Licht der höheren Welt in besonderer Weise geschaut hatte. In der Sehnsucht nach dieser Welt fühlte man sich mit Platon verwandt, in der Erfassung dieser „anderen" Welt als der allein wahren, deren Besitz höchste Seligkeit bedeutete, fühlte man sich mit ihm eines Geistes. So kann denn auch der Christ Clemens meinen, daß er mit Recht an den klangvollsten Namen der griechischen Geisteswelt anknüpft, wenn er in jener höheren geistigen Welt, die Platon geschaut hatte, die philosophische Grundlage für den christlichen Glauben findet.

Der platonischen Teilung der Welt in zwei Reiche entspricht die Verteilung der vier platonischen Erkenntnisstufen, von denen die *εἰκασία* und *πίστις* der unteren Sphäre, die *διάνοια* und *νόησις* der oberen Sphäre angehören. Der Austausch zwischen beiden Regionen, der, wie wir sahen, für die platonische Erkenntnislehre so wichtig ist, vollzieht sich in der Form proportionaler Beziehung der verschiedenen Erkenntnisstufen (Resp. VI, 510). Auch Clemens

unterscheidet Erkenntnisstufen (ἐν οἷς τὸ ἀληθές Str. II, 13). Aber da die Zweiteilung der Welt bei ihm einen von dem ursprünglich platonischen durchaus verschiedenen Sinn angenommen hat, werden wir nicht erwarten, bei ihm die proportionale Anordnung der Erkenntnisstufen, wie sie dem Grundschema der platonischen Philosophie entspricht, wiederzufinden [1]). Wenn sich auch terminologisch Anklänge an die platonischen Unterscheidungen finden, so liegt doch bei Clemens das gegenüber Platon sehr vereinfachte Verhältnis von Stufen einer aufsteigenden Climax vor. Ἐμπειρία, δόξα, νόησις (Str. VI, 155) klingt an Platon an. Str. II, 50 werden αἴσθησις, λόγος, νοῦς als die drei μέτρα angeführt. Str. II, 13 heißt die Stufenfolge αἴσθησις, νοῦς, ἐπιστήμη, ὑπόληψις. Der Unterschied zu Platon aber ist nicht nur ein formaler, sondern auch ein inhaltlich bestimmter, und damit stoßen wir wieder auf dasjenige Moment, durch das immer platonische und christliche Denkweise voneinander geschieden sind. Bei Platon ist alles intellektualistisch, d. h. vom Gesichtspunkt der Erkenntnis aus motiviert, bei Clemens alles religiös, d. h. vom Gesichtspunkt der Gotteserkenntnis gesehen. Bei Platon ist auch alle Stufung der Erkenntnisweisen herausgewachsen aus dem einen inneren Drang des forschenden Geistes: welcher Art ist Erkenntnis, und wie ist sie zu fundieren? Das noëtische Wissen kennt nur andere Formen der Erkenntnis, soweit sie in einer gesetzmäßigen Beziehung zu ihm stehen, und nur das wahre Wissen kann wiederum die Struktur dieser Abgrenzung bestimmen. Die proportionale Anordnung des Liniengleichnisses (Resp. VI, 509—511) dient somit dem Zweck, die höchste und wahre Einsicht in ihrer Ueberlegenheit und Einzigartigkeit hervortreten zu lassen. Wir sehen, wie auch hier das Interesse des Erkennens — Erkennen im Sinne Platons als wahres Erkennen — bestimmend ist. Dem christlichen Denker aber liegt nichts an Erkenntnis überhaupt, ihm ist Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge

---

1) Eine besondere Schwierigkeit ergibt sich für Clemens aus der Tatsache, daß die von Platon durchaus der unteren Sphäre zugeordnete πίστις durch das Christentum zur höchsten Bedeutung aufgerückt war (vgl. Str. II, 15 πίστις κυριώτερον ἐπιστήμης, II, 16 die Antithese πίστις — εἰκασία). Eine direkte Berufung auf Platon war ausgeschlossen, weil bei ihm die πίστις mit dem Makel der Unsicherheit behaftet ist. Wo Clemens trotzdem versucht, auch die Vorzugsstellung der πίστις als platonisch zu erweisen, tut er es in allegorisierender Weise auf dem künstlichen Umwege über das Adjektivum πιστός (Str. II, 23).

das einzige Ziel, alle anderen Erkenntnisweisen sind nur Vorstufen zu dieser wahren und höchsten Erkenntnis (vgl. Str. II, 51). Bei Platon fehlt in der proportionalen Stufung seines dialektischen Gebäudes die Stufe Gotteserkenntnis. Die reine Vernunfterkenntnis (*νόησις*) vielmehr ist ein letztes Abschließendes; aus der proportionalen Beziehung zu ihr erhält jede andere Erkenntnisstufe ihre besondere Stellung und Funktion zugewiesen. Für den christlichen Denker ist der Gottesgedanke das eine beherrschende Prinzip, zu dem alle Erkenntnis hinstrebt; von hier aus gesehen verliert alle andere Erkenntnis ihren Eigenwert und kommt nur als Vorbereitung für die höchste Erkenntnis in Betracht. Das Glauben erobert sich seinen Vorrang vor dem Wissen.

DAS LEIB-SEELEPROBLEM.

Mit der Lehre von der Zweiteilung der Welt ist bei Platon nicht identisch das Leib-Seele-Problem, wohl aber steht es zu ihr in naher Beziehung. Denn sobald wir nicht mehr nach der logischen Abgrenzung beider Sphären fragen, sondern die Entwicklung im Individuum ins Auge fassen, tritt dies Problem in Erscheinung. Auf dem Wege zu jener die wahre Erkenntnis vermittelnden Region der *νοητά* wird der Widerstreit zwischen Leib und Seele ausgefochten.

Clemens behandelt diese Frage nach dem Verhältnis von Seele und Leib, für die sich ja eine Beziehung zum christlichen Glauben sehr leicht ergab, in engem Anschluß an Platon; daran sehen wir wieder, wie er griechisch fühlt. Aber er glaubt auch gerade in diesem Punkte eine besonders enge Verwandtschaft zwischen Platons Geistesart und dem christlichen Ethos zu sehen. Geradezu als eine Uebersetzung ins Griechische können wir es bezeichnen, wenn Str. V, 106 das Wort Jesu an seine Jünger in Gethsemane (Matth. 24, 42): „Wachet“ (*γρηγορεῖτε*) erklärt wird mit: Uebet, die Seele vom Körper zu trennen (*μελετᾶτε χωρίζειν τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος*). Die Trennung von Leib und Seele ist es — so stellt es sich im Bewußtsein des Clemens dar —, was Platon und der christliche Gnostiker gemeinsam anstreben; hier kann der Christ von Platon lernen. Gerade so wie Platon empfindet der Christ die Gebundenheit an die Körperwelt als Hemmnis auf dem Wege zur Erkenntnis der Wahrheit. Der Aufstieg nach oben, auf den für den Christen ebenso alles ankommt wie für Platon, ist nur dem

möglich, der die irdischen Fesseln abstreift. „Wahre Philosophie" kann für Clemens nur die platonische sein, weil sie unter Absehen von aller sinnlichen Wahrnehmung *αὐτῷ καθαρῷ τῷ νῷ* an die Dinge herantritt (Str. V, 67).

Die Annäherung der platonischen Anschauung an die christliche wird scheinbar noch größer, wenn wir beachten, daß für Platon philosophische Erkenntnis nicht ein Akt rein theoretischer Art ist, sondern daß der ansteigende Weg des Erkennens immer zugleich ein Weg sich steigernder sittlicher Lebensführung ist. Die Schule der Dialektik ist eine Schule strenger Zucht, wahres Wissen und höchste Moralität fallen für Platon in eins zusammen. Durch Leidenschaften und Begierden wird die Seele aufgehalten bei ihrem Aufstieg, von ihnen muß sie sich freimachen, damit sie „rein" wird. Die Lösung der Seele vom Körper bedeutet darum für Platon eine Befreiung von den Leidenschaften und Begierden, durch die sie mit der niederen Welt verstrickt ist. Konnte nicht ein christliches Ohr hier verwandte Töne heraushören! Mußte nicht ein Christ aufmerken, wenn er bei Platon las, daß wir „besser und glücklicher sind, wenn das Begehrliche in uns beherrscht wird" (Resp. VII, 606)?

Und doch ist die Uebereinstimmung zwischen Platonismus und Christentum auch in diesem Punkte nur äußerlicher Art. Daß die inneren Motive in jedem Falle grundverschieden sind, wird uns klar, wenn wir den Gedankengängen des Clemens im einzelnen nachgehen. Clemens verfährt hier so, daß er durch Aneinanderreihen je eines platonischen und biblischen Zitates dem Leser die Gleichheit ihres Sinngehaltes illustrieren will. Str. III, 17 wird das Wort aus dem Phaidon aufgeführt, daß die Seele des Philosophen den Leib verachtet und von ihm flieht, daß wir noch nicht haben, wonach uns verlangt, solange Leib und Seele verbunden sind, und daß die Philosophen nichts anderes brauchen als zu „sterben" (Phaed. 65 cd, 66 b, 64 a). Dem wird als christliches Aequivalent zur Seite gestellt der Ausruf des Paulus Röm. 7, 24: Ich Unglücklicher, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!

Man darf sich nicht durch den äußeren Gleichklang gefangen nehmen lassen, indem man etwa schließt: der Pessimismus gegenüber der Körperwelt ist ein Platonismus und Christentum verbindendes Element. In Wirklichkeit ist dieser Pessimismus beide Male durchaus verschieden motiviert. Denn was in Platon

die Sehnsucht nach Lösung vom Körper erweckt, ist das Interesse, zum „reinen“ Erkennen, zum wahren Wissen zu gelangen. „Flucht von hier“ bedeutet ihm Eingang in die Region der wahren Erkenntnis. Sterben und Totsein heißt im Phaidon so viel wie Befreiung von dem, was die Erkenntnis der Seele noch hemmt und trübt. Es ist auch nicht angängig, die Leib-Seele-Frage bei Platon als eine dem sittlichen Gebiet angehörige zu behandeln. Denn das Sittliche ist nicht zu isolieren, es ist nicht zu trennen vom Intellektuellen. Wenn auch für Platon Erkenntnis immer Erkenntnis des Sein-Sollenden ist und mehr noch das Handeln nach dieser rechten „Einsicht“ in sich schließt, so bleibt es doch dabei: sittliche Lebensführung ist ihrem Wesen nach Wissen. Das Wissen ist der primäre und übergeordnete Begriff. Darum ist die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele bei Platon eine Frage, die ganz dem Problem der Erkenntnis einzuordnen ist und nur von hier aus gesehen werden darf.

Wie anders ist jener Ruf nach Erlösung bei Paulus gemeint! Paulus will erlöst sein von diesem Leib, weil ihm sein Wesen, *σάρξ*, ein widergöttliches Prinzip ist und weil die leibliche Existenz des Menschen deshalb der Vergänglichkeit verfallen ist. Die dunkle Macht der Sünde und des Todes erscheint dem Paulus umschlossen in dem Wort Fleisch; alles, was Fleisch ist, gehört zum Unerlösten, ist behaftet mit niedrigen Lüsten und dem Tode ausgeliefert. Wie ist Erlösung von dieser widergöttlichen Macht möglich? — das ist die Frage, die Paulus im Innersten bewegt; und weil es die Frage seines Lebens ist, wird der Vollzug dieser Erlösung durch Christus Kern und Inhalt seines Glaubens. Der Sieg des „Geistes“ über das Fleisch bedeutet ihm nicht den Aufstieg der Seele von einer trügerischen Erkenntnisform zu einer wahren Erkenntnisform; sondern dieser Sieg ist ihm eine unmittelbare aus den inneren Erlebnissen seiner religiösen Seele geborene Wahrheit, eben die im Glauben erfaßte Gewißheit seiner Erlösung. Der Motivunterschied ist nur allzu deutlich: auf der einen Seite der philosophische Erkenntnisdrang, auf der anderen Seite das religiöse Erlösungsbedürfnis. Wie das erste grundlegendes Element für den Platonismus ist, so das zweite für das Christentum, und zugleich ist damit der verschiedene Grundcharakter beider Geistesgrößen bezeichnet.

Wenn Clemens in diesem Punkte die platonische und christliche Anschauung zusammenfließen sieht, so hat er eben Platon

mit christlichen Augen angesehen. Dieselbe Verchristlichung Platons liegt da vor, wo Clemens die christliche Anschauung vom Tode mit der platonischen vergleicht (Str. IV, 12). Platon sagt in Phaidon (67 d, 80 e), der Philosoph übt sein ganzes Leben die Trennung der Seele vom Leib und erträgt deshalb leicht den physischen Tod, der ja auch nichts anderes ist als die „Lösung der die Seele an den Körper haftenden Fesseln“ (*διάλυσις τῶν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς δεσμῶν*). Dem wird an die Seite gestellt das Wort Gal. 6,14: „. . . mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt“ (nämlich bin gekreuzigt). Auch hier ist wieder darauf zu achten, wie die Geringschätzung des Körperlichen und damit des irdischen Lebens in beiden Fällen einem verschiedenen Motiv entspringt. Wenn Platon den Tod eine Beseitigung der Fesseln, die die Seele an den Körper heften, nennt, so spricht sich darin jene innere Haltung des Philosophen aus, die sich kraft ihrer in der Sphäre des wahren Seins gewonnenen Geistigkeit über alles Animalische erhebt. Die Seele des Philosophen fühlt sich so sehr heimisch in jener höheren Welt, deren Wesen nicht Trug und Schein ist — sie herrschen hier in der sterblichen Natur —, sondern Wahrheit ist, daß alles, was sie noch mit dem Irdischen verbindet, ihr nur als Fessel erscheint. Darum ist der physische Tod dem Philosophen nicht Ende und Abschluß, sondern Aussicht auf den Zugang zu einem neuen, reinen Sein. Die Ueberweltlichkeit Platons ist also durchaus gegründet auf jenen grundlegenden Satz seiner Philosophie: Erkenntnis und Wahrheit hat ihren Sitz nicht in der Sinnenwelt, sondern in einem wahren Sein über dieser Welt.

Ganz anderer Art ist das Jenseitsgefühl des Christen. Das Wort von dem Gekreuzigtsein der Welt ist im Munde des Apostels das Bekenntnis, daß für den, der durch Christus in ein neues Leben eingetreten ist, die irdische Welt abgetan ist. Dieses neue Leben aber ist nicht Aufstieg zu reinerer Erkenntnis, sondern die Zuversicht, die der erlöste Christ kraft seines Glaubens hat, daß er in der durch Christi Tod begründeten Gemeinschaft mit Gott die Welt und damit auch den Tod überwindet. Jede christliche Glaubensaussage, auch die Stellung des Christen zum Tode, ist irgendwie bestimmt durch das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott, ein Moment, das für Platon ganz wegfällt. Schon darum ist die innere Haltung des Christen dem Tode gegenüber eine ganz andere als die des platonischen Philosophen. Dahin führen uns eben auch die Ausführungen des Clemens; denn

an einer der oben zitierten gleich folgenden Stelle heißt es: daß der Christ sich gern von diesem Leben löst aus Liebe zum Herrn. Hier sehen wir deutlich, wie der Gedanke einer persönlichen Verbundenheit zwischen Mensch und Gott der christlichen Betrachtung des Todes immer zugrunde liegt. Platon sucht Reinheit der Erkenntnis, der Christ Gemeinschaft mit Gott.

Das Wort Matth. 10, 39, daß der seine Seele gewinnen wird, der sie vorher verloren hat, wird von Clemens in platonisierender Weise dahin ausgelegt: weil nach Platon Lust und Unlust die Seele am Körper befestigen, so muß auch der Christ sich absondern von den Leidenschaften — das bedeutet *ψυχὴν ἀποδιδόναι* — und sich ihrer „entkreuzigen" — wieder eine für Clemens charakteristische Verknüpfung und Angleichung platonischer und christlicher Gedanken. Aber auch hier ist wieder zu beachten: „Absage an die Welt" besagt je nach dem, ob der Platoniker oder der Christ davon redet, etwas recht Verschiedenes. Bei Platon ist es der Drang nach Erkenntnis, der ihn über diese Welt hinausführt, er sieht in der Gebundenheit an die sinnliche Welt ein Hemmnis für die fortschreitende Erkenntnis, das er wegräumen will. Der Christ verwirft diese Welt, weil er nur dann ganz der höheren durch Christus erschlossenen Welt leben kann, die ein neues Leben persönlicher Gemeinschaft mit Gott ist (vgl. *ἐπιδιδόναι ψυχὴν ῥιψοκινδύνως ὑπὲρ τοῦ σωτῆρος* Str. II, 108).

Der grundlegende Unterschied ist hier wieder derselbe, wie wir ihn schon früher als den Gegensatz philosophisch-religiös aufgewiesen haben. Für den Christen kommt das Problem „Erkenntnis an sich" gar nicht in Betracht, für Clemens ist alle höhere und wahre Erkenntnis, die überhaupt diesen Namen mit Recht trägt und verdient, daß man sich mit ihr beschäftigt, Erkenntnis Gottes (*γνῶσις θεοῦ*). Nimmt er darum den Gedanken der Trennung von Leib und Seele in Platons Sinne auf, so steht diese Trennung immer im Dienst der Gotteserkenntnis, und der platonische Begriff der „Reinigung" gewinnt für ihn von selbst einen religiösen Sinn.

Das sehen wir z. B. Str. IV, 37. Hier ist die Rede von denen, die nach Platons Phaidon (114 b c) aus dem irdischen Gefängnis befreit in die reine Behausung gelangen, von denen, die sich durch Philosophie hinlänglich gereinigt haben und nun immer ohne Körper leben werden. Sie findet Clemens wieder in den Seligen der zweiten Seligpreisung: „Selig sind die Trauernden,

denn sie werden getröstet werden." Die Gedankenverbindung ist also folgende: jene Männer, die sich durch Philosophie gereinigt haben, sind für den Christen Clemens Trauernde (πενθοῦντες), und in christlichem Sinne wird diese Trauer als Buße gedeutet, sie sind die Büßenden (μετανοοῦντες); der Trost, der ihnen verheißen wird, ist ihre Berufung (κλῆσις), was Platon mit dem Eingang in die schöne Behausung meint. Das ist christliche Interpretation Platons, d. h. das Christliche wird in Platon hineingelesen.

Es führt für Clemens, der auch hier Platonisches und Christliches in eins sieht, eine Ideenverbindung nicht nur von der „reinen Behausung" bei Platon zu „Trost" und „Berufung", sondern auch von der „Reinigung durch Philosophie" zu dem christlichen Begriff Trauer im Sinne von Buße. Er sieht den Zusammenhang etwa so: wie Platon die Befreiung von der körperlichen Welt als eine Reinigung versteht, so ist auch die Stellung des Christen zum Irdischen die eines Entsagenden, eines „Trauernden", der sich nicht in die Freuden dieser Welt verliert. Aber diese „Trauer" des Christen hat noch den tieferen Sinn, daß sie Buße ist; d. h. aber: diese Trauer, die er im Selbstgericht der Buße auf sich nimmt, hat die Verheißung des Trostes, der ihm in der göttlichen Berufung zuteil wird. Wir sehen auch hier wieder, daß für den Christen immer sein persönliches Verhältnis zu Gott maßgebend ist, daß alles christliche Denken von der einen Frage her bestimmt wird, wie das von der göttlichen Gnade dargebotene Heilsgut zu gewinnen sei. Für den platonischen Philosophen bedeutet „Reinigung durch Philosophie" ein Hinauswachsen über den unechten Schein hinaus und ein Hineinwachsen mit seiner Person in die wahre Welt des Geistig-Sittlichen. Für den Christen aber ist Buße die Abkehr von der mit dem Makel der Sünde behafteten Welt, eine sittlich-religiöse Läuterung des Willens, der sich in dem Widerstreit Gott-Welt für Gott entscheidet. Das Ziel ist für Platon: immer reinere Erkenntnis und wachsende Angleichung an das Wahre, schließlich eine Vollkommenheit in der Gerechtigkeit und Einsicht, die sich am Endpunkte dieses Lebens für den Philosophen aus der vollzogenen Trennung der Seele vom Leibe ergibt. Das ist der Sinn des platonischen Ideals der Reinheit. Der Christ aber will in der Buße Gott ein „erwünschtes Opfer" (vgl. Str. VII, 14) darbringen, die christliche Buße ist eine Reinigung mit dem Ziel, durch „Trauer" hindurch zum „Trost" zu

gelangen, durch Entsagung der göttlichen Berufung teilhaftig zu werden.

Im Anschluß an das Leib-Seele-Problem ist kurz die Frage zu erörtern, in welcher Weise die platonische Psychologie bei Clemens Berücksichtigung findet und wie weit er sich für seine Psychologie an sie anlehnt. Dabei gilt zunächst für Platon: Eine ausgebildete Psychologie als solche, die seinem Denksystem methodisch einzuordnen wäre, gibt es bei Platon nicht. Auch das Leib-Seele-Problem ist in gewissem Sinne Psychologie; aber dies Problem erhält, wie wir sahen, die Abzweckung, das wahre Sein in seiner unkörperlichen Reinheit ins rechte Licht zu rücken und den Aufstieg der Seele dahin zu verdeutlichen. So hat auch die platonische Psychologie im engeren Sinne, d. h. das Lehrstück von der Dreiteilung der Seele, den Sinn, drei verschiedenartige Menschentypen aufzuzeigen, die derjenige, welcher den guten Staat aufbauen will, zu berücksichtigen hat: es wird gezeigt, daß der Vorrang vor den Geldliebenden und Ehrliebenden den Weisheitsliebenden zukommt, die darum für die Herrschaft im Staate prädestiniert sind (vgl. Resp. V, 474 b c).

Diese Lehre von der Dreiteilung der Seele übernimmt Clemens; er sieht in ihr ein christliches Element bei Platon und weiß sie christlich zu interpretieren: die platonischen Seelenteile *λογισμός, θυμός, ἐπιθυμία* heißen für ihn entsprechend der paulinischen Dreiteilung ins Christliche übertragen (*κατ' ἄλλον λόγον!*): *πνεῦμα ψυχή, σάρξ* (Str. III, 68). Der christliche Gnostiker überwindet die beiden niederen Seelenkräfte, die die Eigenart des natürlichen Menschen ausmachen (*ὑπεραναβὰς τούτων*), und lebt ganz in der pneumatischen Sphäre. So werden von ihm die höchsten Prädikate ausgesagt: er erwirbt den Stand der Enthaltsamkeit (*ἕξις ἐγκρατείας*) „gemäß der Angleichung an den Heiland", er liebt die Schöpfung um des Schöpfers willen, er bringt in sich Gnosis, Pistis und Agape zur Einheit, er ist würdig, vom Herrn Bruder, Freund und Sohn genannt zu werden; kurz, er lebt *γνωστικῶς*, d. h. er ist vollkommen in der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit und Vollbringung sittlicher Leistungen aus der Kraft dieser Erkenntnis. Str. III, 93 wird ähnlich ausgesagt: *θυμός* und *ἐπιθυμία* überschatten den *λογισμός*; wer sie überwindet, verbindet *πνεῦμα* und *ψυχή* zu einer Einheit im Gehorsam gegen den Logos. Wir werden diese *ἕνωσις* im Gnostiker so zu verstehen haben: seine ganze natürliche Seelenkraft wird

pneumatisch, so daß jeglicher Widerstreit in ihm aufhört. Paed. III, 1 wird die Seele *τριγενής* genannt. Ihr vornehmster Teil, das *νοερόν* oder *λογιστικόν* ist derjenige, an den die göttliche Vorsehung anknüpft; der mittlere, das *θυμικόν*, wird als *θηριῶδες ὄν, πλησίον μανίας* bezeichnet; der dritte, das *ἐπιθυμητικόν*, erscheint als ein *ποικίλον* und *πολύμορφον* ausgehend auf *μοιχεία, λαγνεία, φθοραί.* Schon diese Charakterisierung der drei Seelenteile zeigt, daß die platonischen Begriffe nur die Gefäße für einen christlichen Inhalt sind. In platonisierender Weise werden Str. IV, 36 die Sanftmütigen, die Matth. 5, 5 selig gepriesen sind, als diejenigen gedeutet, die *θυμός* und *ἐπιθυμία* niederkämpfen.

Wenn wir hier nach dem Verhältnis von Platonischem und Christlichem fragen, so können wir auf die analogen Erörterungen des Leib-Seele-Problems verweisen; wir erkannten damals auf christlicher Seite als Grundmotiv das Erlösungsbedürfnis, auf platonischer Seite als Grundmotiv den Drang nach Erkenntnis. Wie schon die Bezeichnung *λογιστικόν* für den oberen Seelenteil zeigt, steht auch die Dreiteilung der Seele bei Platon im engsten Zusammenhang mit der beherrschenden Frage nach wahrer Erkenntnis. Weil die Geldliebenden und Ehrliebenden im Dienste niederer Interessen stehen, gelangen sie nicht zur Einsicht, die eine Lebensführung nach sittlichen Grundsätzen verbürgt. Nur wer alles Begehrliche und Muthafte niederkämpft, ist weisheitsliebend und darf im guten Staat an der Herrschaft teilhaben. Wenn aber der Christ die Sinnlichkeit bekämpft, so steht im Hintergrunde der Gedanke, daß Fleisch und Geist zwei entgegengesetzte Prinzipien sind, durch deren Widerstreit der Gegensatz von Göttlichem und Widergöttlichem im Menschen zum Austrag kommt. Das Ueberwiegen des „Vernünftigen“ beim Philosophen und die Herrschaft des „Geistes“ im Christen sind für Clemens ein gemeinsamer Zielpunkt, an dem sich der Platoniker und der Christ treffen. Aber auf den Inhalt gesehen, handelt es sich beide Male um etwas sehr Verschiedenes: für Platon um die höchste Entfaltung reinen Menschentumes durch Erkenntnis und sittliche Vervollkommnung, für den Christen um das Wirken einer übernatürlichen Geisteskraft zu einem neuen „Leben im Geiste“ (wie Clemens es Str. III, 69, wenn auch mit manchen griechischen Zügen, als das Leben des *γνωστικὸς ἄνθρωπος* beschreibt).

Hinsichtlich der Willensfrage sei nur erwähnt, daß sich bei Clemens vereinzelt Stellen finden, wo das voluntaristische Ele-

ment, das immer einem christlichen Gedankenausdruck innewohnt, auch grundsätzlich anerkannt ist. Es ist eine Abwendung vom griechischen Intellektualismus, wenn es Str. II, 77 heißt, daß die verstandesmäßigen Kräfte zu Dienern des Wollens geworden sind oder das Wollen vor allem den Vorrang hat (*προηγεῖται πάντων τὸ βούλεσθαι*). Str. V, 77 heißt es, daß der Glaube eine freiwillige (*ἑκούσιος*), also willensmäßig begründete Zustimmung (*συγκατάθεσις*) der Seele sei (vgl. II, 8 *πρόληψις ἑκούσιος*). Auf der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens besteht Clemens mit Nachdruck. Er macht Platon zum Kronzeugen des *αὐτεξούσιον* (Str. V, 136) unter Hinweis auf den Mythos im 10. Buch der Politeia, wo mit Bezug auf die Verteilung der Lebenslose und Schicksale gesagt ist: jeder wählt sich seinen Dämon selbst, die Schuld ist des Wählenden, Gott ist unschuldig (X, 617 e). Diese Berufung dürfte ein gewisses inneres Recht auf ihrer Seite haben. Denn wenn auch die Frage der Willensfreiheit bei Platon nicht philosophisch erörtert ist — Platon sucht das ewige unveränderliche Sein —, so läßt doch jene von Clemens zitierte Stelle des Mythos einen gewissen Rückschluß auf Platons Sinnesart zu. Wir werden auch sagen können, daß Platons ganze Philosophie auf den Ton der freien Entscheidung des Menschen gestimmt ist, wenn wir an Wendungen denken wie das Hinwenden zum wahren Sein oder die Niederkämpfung des Triebhaften (vgl. Resp. VII, 521 c: *ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινὸς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὐσίαν ἐπάνοδος*, IX, 589 a: *πράττειν* = darauf hinarbeiten, 589 d *καταδουλοῦσθαι*).

AUTARKIE UND GNADENBEWUSSTSEIN.

(Die Frage der „göttlichen Fügung" bei Platon.)

Im vorhergehenden hatte sich bei der Frage „Trennung von Leib und Seele" ein grundlegender Motivunterschied zwischen Platonismus und Christentum herausgestellt, gekennzeichnet durch die beiden Begriffe Erkenntnis des wahren Seins einerseits, Erlösung andererseits. Damit ist schon hingedeutet auf einen Wesensunterschied, durch den jede christliche Glaubensaussage grundsätzlich geschieden ist von einem philosophischen Lehrsatz Platons. Gemeint ist jener Gegensatz beider Geistesgrößen, der sich aus der ganz verschiedenen Seelenhaltung des Platonikers und des Christen ergibt: Autarkie und Selbstgefühl

auf der einen Seite, Humilität oder Gnadengefühl auf der anderen Seite. Dem platonischen Motiv: die Seele wendet sich dem wahren Sein zu, steht gegenüber das christliche Quietiv: *χάριτι σωζόμεθα* (vgl. Str. V, 7).

Es folgt schon aus der Besonderheit des christlichen Gottesgedankens, daß der Christ sich nicht jene souveräne Selbstsicherheit des erkenntnissuchenden griechischen Philosophen zu eigen machen kann. Denn Gott bedeutet ja für die christliche Betrachtung nicht Totalität als letzten tragenden Grund, eine höchste Substanz, in deren geistiger Erfassung alle menschliche Erkenntnis gipfelt und woher alles andere Sein wie von einem Ursein her abzuleiten ist. Gott ist für den Christen nicht in erster Linie Weltprinzip im ontologischen Sinne, sondern eine lebendige, ständig wirksame Macht, von der er sich abhängig fühlt, so daß jede sittliche Tat und jeder lehrhafte Gedanke von hier aus seine eigentümliche, d. h. christliche Art erhält. Das persönliche Verhältnis zu Gott ist etwas, was bei jeder christlichen Glaubensaussage mitgesetzt werden muß. Aus dieser christlichen Grundeinstellung ergibt sich ein immer wiederkehrender grundlegender Unterschied zur platonischen Dialektik, die sich als das Werk des autonomen forschenden Menschengeistes weiß. Als Ausfluß dieses autonomen Selbstgefühls des platonischen Philosophen ergibt sich sein besonderes Lebensideal, die Eudämonie. Gerade auch wenn wir diesen Begriff in seinem Wesensgehalt erfassen und vergleichen mit dem spezifisch christlichen Lebensgefühl, wird der Unterschied klar, der hier vorliegt. Was ist die platonische Eudämonie? Eudämonie ist ein seelischer Zustand letzter Befriedigung, den nur der Weise kennt. Wahres Wissen, Gutestun und Glücklichsein vereinigen sich in der Eudämonie des Weisen; kraft ihrer besitzt der Philosoph ein inneres Gleichgewicht, das nicht erschüttert werden kann. Eudämonie bedeutet innere Harmonie mit sich selbst, die dem Philosophen zuteil wird, wenn er kraft seiner geistigen und sittlichen Leistung, erkennend und handelnd, den Kampf um das Gute siegreich besteht. Was sich hier ausspricht, ist nicht jenes Gefühl des Geborgenseins in Gott, wie es der Christ empfindet und das ihm Seligkeit bedeutet; nein, es ist jene Selbstsicherheit des Philosophen, der weiß, daß seine eigene von ihm erarbeitete Erkenntnis Selbstwert hat und daß er vermöge dieser seiner rechten Einsicht auf dem rechten Weg ist.

Diesem Pathos der Autarkie stellt der Christ das Pathos „schlechthiniger Abhängigkeit" gegenüber. Nicht natürliche Erkenntnis oder eigene sittliche Leistung führt uns aufwärts, sondern erst müssen wir unsere eigene Ohnmacht fühlen und dahin kommen, daß wir uns von Gott führen lassen zu jener Wahrheit, die nicht von dieser Welt ist. „Dem Demütigen gibt er Gnade." Eine innere Harmonie, die sich der Mensch selbst zu geben vermag, muß dem Christen als Selbsttäuschung erscheinen; was er sucht und was vor seinem Gewissen erst das Gefühl echter Sicherheit rechtfertigt, ist Ruhe in Gott, die er als Geschenk der göttlichen Gnade hinnimmt. Das Wort von dem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft (Phil. 4,7), kennzeichnet in ganz klarer Weise die eigentümliche Wesensart der christlichen Denkweise und grenzt sie gleichzeitig ab gegen die griechische.

Wo man es unternimmt, Christentum und Platonismus innerlich miteinander zu verknüpfen, muß der Gegensatz dieser beiden verschiedenen Elemente sich irgendwie als eine Disharmonie bemerkbar machen, ihr Ausgleich muß irgendwie gesucht werden. Clemens von Alexandrien verkörpert in seiner Person diesen Ausgleich von christlicher und griechischer Denkweise: so werden wir erwarten dürfen, daß auch bei ihm dies Problem auftaucht oder wenigstens in seiner Gedankenführung hindurchzufühlen ist. Wir fragen: wie stellt sich für Clemens der innere Widerstreit dieser beiden Elemente dar, und wie wird er ausgetragen?

Die Frage ist nicht mit einem Satz zu beantworten. Zum klaren Bewußtsein ist dem Clemens die hier vorliegende Schwierigkeit nicht gekommen. Denn beide Gedankenreihen finden sich zuweilen unausgeglichen nebeneinander; eine Gedankenverbindung, die aus der geistigen Sphäre des autarken Denkens stammt, steht unvermittelt neben einer solchen, die durchaus christlich empfunden ist. Der Grund hierfür liegt sicher darin, daß Clemens als Grieche instinktiv seine Verwandtschaft mit dem griechischen Geiste fühlt und daß darum auch sein Christentum deutlich die Züge der griechischen Geistesart aufweist. Clemens erlebt nicht in seiner Ursprünglichkeit jenes Gefühl der drückenden Sündenlast und die Sehnsucht nach Erlösung, die darauf wartet, das aus Gnaden gewonnene Heil hinzunehmen. Aus dieser Seelenlage heraus erwuchs bei Paulus der Glaube. Für Clemens aber bedeutet Glaube ein freies, auf richtige Erkenntnis gegründetes

Wählen des Heilsgutes; sittliches Handeln wird eine Leistung des zu dieser richtigen Einsicht gelangten Menschen. Die Wendung ins Intellektualistische, wie sie für griechisches Denken charakteristisch ist, ist unverkennbar. Und weil die Ausprägung, die die christliche Gedankenwelt bei Clemens erhält, in dieser Weise griechisch modifiziert erscheint, so verstehen wir es, wenn der Gegensatz, der tatsächlich zwischen platonischer und christlicher Denkform besteht, nicht zu einem klaren Austrag gebracht wird. Es ist oft wie ein unvermerktes Hinübergehen von der einen Denkweise zur anderen, was wir beobachten; zuweilen ist es wie ein Hauch aus der klassischen griechischen Geisteswelt, der sich über den christlichen Gedanken legt, noch häufiger ist es eine christliche Einfühlung in die platonischen Gedanken, was den Uebergang scheinbar erleichtert.

Ein besonders charakteristisches Beispiel dafür, wie bei Clemens griechisches und christliches Empfinden ineinandergeht, bietet die Stelle Str. IV, 80 (vgl. IV, 52), wo er die Eudämonie des platonischen Weisen, die sich allen äußeren Schicksalsschlägen gegenüber behauptet, und die Standhaftigkeit des christlichen Märtyrers in der Verfolgung einander gegenüberstellt. In beiden Fällen glaubt er die gleiche innere Haltung dem Leiden gegenüber wiederzufinden. Das Wort des Sokrates in der Apologie (Ap. 30), daß Anytos und Meletos ihn wohl töten, aber ihm nicht schaden könnten, denn es sei unmöglich, daß das Gute vom Schlechten her Schaden erleide, zeugt von derselben christlichen Gesinnung, wie sie in den angefügten Bibelsprüchen zum Ausdruck kommt: Der Herr hilft mir, ich fürchte mich nicht, was sollte mir ein Mensch tun; (Ps. 117, 6) oder: Die Seelen der Gerechten sind in der Hand Gottes, und kein Unheil wird sie treffen (Weish. Sal. 3, 1). Tatsächlich aber beruht die Selbstbehauptung des Philosophen im Unglück auf ganz anderen geistigen Voraussetzungen als die Standhaftigkeit des christlichen Märtyrers. Wenn nach Platon die Eudämonie des wahrhaft Gerechten nicht gestört werden kann durch Folterqualen, so kommt darin der Gedanke der unbedingten Autonomie und Eigenwertigkeit der sittlichen Persönlichkeit zum Ausdruck. So wie der Weise bei seinem Aufstieg zu immer reinerer Erkenntnis sich löst von aller hemmenden Körperlichkeit, so wächst er mit seiner ganzen Person immer mehr hinein in eine Lebensform, in der sich die Ueberlegenheit des Geistes über alles Animalische, des Wahren

über allen Schein voll auswirkt. In diesem unerschütterlichen Selbstgefühl des Philosophen, der das Gute tut, weil er es weiß, liegt seine Eudämonie begründet, und irgendwelche Anschläge aus der niederen körperlichen Sphäre vermögen ihm nichts anzutun. Aus derselben Geisteshaltung ist das Wort zu verstehen, daß das Gute nicht Schaden leiden könne von dem Schlechten. Denn „Glückseligkeit" besteht für den Weisen darin, und zwar nur darin, daß er das Gute weiß und tut, und diese seine Glückseligkeit kann gar nicht gefährdet werden durch ein dem Guten untergeordnetes Prinzip. Denn es gilt an sich und absolut und ohne Hinweis auf einen göttlichen Garanten, daß das Gute in allen Fällen und unter allen Umständen dem Schlechten überlegen ist.

Spricht sich hier immer wieder das Selbstgefühl der autonomen sittlichen Persönlichkeit aus, die kraft eigener Leistung die Ueberlegenheit des Geistes über die Materie bei sich verwirklicht, so ist doch eben die Standhaftigkeit des christlichen Märtyrers wie überhaupt die Stellung des Christen zum Leiden von ganz anderen Motiven bestimmt. Es macht sich bemerkbar, worauf wir schon hinwiesen, daß jede christliche Aussage eben Glaubensaussage ist, d. h. die persönliche Beziehung zu Gott ist in ihr immer mitgesetzt. Damit ist es gegeben, daß jeder christliche Gedankenausdruck auf einen ganz besonderen Ton abgestimmt ist, der dem autarken Logos fremd ist. Was der Christ dem Schicksal entgegenzusetzen hat, ist nicht die Geisteskraft einer autonomen Persönlichkeit; sondern Geduld, Ergebung, Beugung unter Gottes Willen sind die Zeichen, unter denen der Christ diesen Kampf aufnimmt und besteht. Die Freiheit, die sich nach Clemens der christliche Gnostiker auch in schwerer Verfolgung bewahrt (Str. IV, 52), ist nicht jene Freiheit des geistesmächtigen Philosophen, die ihm erwächst aus dem Selbstgefühl seines höheren Wissens, sondern eine Freiheit, die hervorgeht aus freiwilligem Gehorsam gegen das Walten Gottes. Die Liebe zu Gott und das aus dieser Liebe geborene Vertrauen zur göttlichen Vorsehung (Str. IV, 52) sind die Kraftquellen, aus denen der christliche Märtyrer schöpft. Es ist eine religiöse Zuversicht, was dem Christen seine innere Festigkeit verleiht; und diese religiöse Zuversicht ist es auch, nicht das Selbstgefühl der Eudämonie, was in jenen von Clemens herangezogenen und oben angeführten Bibelworten zum Ausdruck kommt. Die Unerschütterlichkeit des

Christen wurzelt im Vertrauen zur göttlichen Vorsehung: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen.“ Die Unerschütterlichkeit des Philosophen wurzelt in der Autonomie der sittlichen Persönlichkeit: „Es ist unmöglich, daß das Gute vom Schlechten Schaden leide.“ So liegt der Unterschied beider Denkweisen klar zutage. Für Clemens aber können wir nur feststellen, daß er christliches Empfinden in Platon hineingelesen hat, weil eben in seinem Bewußtsein platonische und christliche Gedankenwelt zu einer Einheit verbunden waren.

Die Gegensätzlichkeit der christlichen Anschauung zu aller Autarkie des menschlichen Geistes findet seinen lehrmäßigen Ausdruck in dem Begriff der göttlichen Gnade. Der Sinn dieses für das Christentum fundamentalen Begriffes liegt in dem Gedanken beschlossen, daß alles, was dem Christen an Gütern zuteil wird, insbesondere auch sein Glaube selbst und die daraus gewonnene Erlösung als unverdientes Geschenk der göttlichen Gnade hinzunehmen ist. Wenn wir nun bei Clemens die Frage stellen, wie bei ihm griechisches Selbstgefühl und christliches Abhängigkeitsgefühl gegeneinander ausgeglichen sind, so werden wir darauf achten, welche Bedeutung für ihn der Begriff Gnade hat; ob er sich in seinem religiösen Vollsinn behauptet oder ob er abgeschwächt ist in Anpassung an die philosophische Denkweise.

Wir suchen uns den Tatbestand an einigen Beispielen klarzumachen. Grundsätzlich ist Clemens gewillt, das Christliche über die griechische Philosophie hinauszuheben; so sehen wir das Ueberwiegen des Christlichen z. B. Str. III, 57, wo ausgeführt wird, daß die Enthaltsamkeit (*ἐγκράτεια*), die eine hervorragende Eigenschaft ebenso für den christlichen Gnostiker wie für den hellenischen Weisen ist, dem Menschen nur „durch die Gnade Gottes“ zuteil wird. Eine künstliche Angleichung ist gesucht, wenn es Str. II, 5 heißt, daß die Kraft „Gottes“ hinzukommt zu unserer schauenden (*ἐποπτική*), wohltuenden (*εὐεργετική*) und erziehenden (*παιδευτική*) Kraft (*δύναμις*), um uns zur Erkenntnis Gottes fähig zu machen, der sonst durch „menschliche Weisheit“ nicht erkennbar ist. Clemens kann auch so aus der Schwierigkeit herausfinden, daß er gegenüber der *ἐπιστήμη*, die als beweisende Erkenntnis (*ἕξις ἀποδεικτική*) in der Sphäre des „nur“ Beweisbaren bleibt, die Ueberlegenheit des Glaubens (*πίστις*) hervorhebt (Str. II, 14). Glaube ist eine Gnadengabe aus der Welt

des Unbeweisbaren, die uns hilft zu jener Höhe des Einfachen (ἁπλοῦν) zu gelangen, wo alle Berührung mit der Materie aufhört. Wenn dann Platon als Kronzeuge für diesen Glauben gegen die ἐπιστήμη dienen muß (unter Berufung auf Soph. 246 a b), so liegt darin freilich — geschichtlich angesehen — eine ungeheure Paradoxie. Denn für Platon war beweisbares Wissen das höchste Ideal gewesen und das selbstsichere Streben danach der Lebensnerv seines Philosophierens. Aber wir merken auch hier wieder heraus, wie es bei Clemens eine feststehende Tatsache ist, daß das Licht der unsichtbaren Welt bei Platon seinen vollen Glanz erst für den Christen erhält, der hier das Reich „voller Gnade und Wahrheit" wiederfindet. Clemens sieht in Platon eben ganz den Philosophen des Glaubens, den Vorläufer seiner christlichen Gnosis.

Ganz ähnlich ist die Auffassung Str. V,7 Das christliche Ethos kommt zum Ausdruck, wenn es heißt: Eifer und gute Werke allein tun es nicht, es liegt nicht alles an unserem Erkenntnisvermögen. Die Erwählung (προαίρεσις) läßt sich nicht ausschalten. Zur Erlangung des ἀγαθόν bedürfen wir der göttlichen Gnade, der rechten Lehre (ὀρθὴ διδασκαλία), der heiligen Unterweisung (ἁγνὴ εὐμαθεία), des „Ziehens" (ὁλκή) des Vaters zum Vater. Da die Seele schwach war zur „Erfassung des Seienden", mußte der „Lehrer" (διδάσκαλος) kommen. Diese ganze Gedankenverbindung ist in demselben Maße, wie sie christlich ist, ungriechisch und unplatonisch. Und doch sieht auch hier Clemens von dem Gedanken der Erwählung ausgehend die Scheidung zwischen denen, die der Gnade teilhaftig werden, und denen, die ihrer verlustig gehen, bei Platon vorgezeichnet. Es sind auf der einen Seite diejenigen, die durch die Kraft des Logos (δι᾽ αὐτῆς τῆς λογικῆς δυνάμεως) zu den νοητά vordringen, auf der anderen Seite diejenigen, die gefesselt durch den Körper in der sinnlichen Sphäre zurückbleiben. Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie für Platon bei dieser Gegenüberstellung zweier Gruppen von Menschen das Interesse der fortschreitenden Erkenntnis allein bestimmend ist, so wird der Kontrast zum christlichen Gedanken der Gnadenauswahl deutlich. Das Hinnehmen der göttlichen Gnadenerweisung, worin für den Christen sein Glaube gipfelt, kann nicht erreicht werden durch die „Kraft logischen Erkennens", die dem Platoniker seine höhere Welt erschließt. Ein innerer Ausgleich wird hier von Clemens gar nicht versucht, weil

er seine eigenen christlichen Gedanken in das philosophische Schema Platons hineinliest.

Wir werden abschließend sagen dürfen: Clemens hat den grundlegenden Gegensatz zwischen platonischer und christlicher Denkweise nicht in seiner Schärfe empfunden. Darüber werden wir uns nicht wundern, wenn wir die gegenüber Platon völlig veränderte geistige Zeitlage, in der sich Clemens befand, ins Auge fassen. Er steht nicht mehr unter jenem Lebensgefühl der klassischen Zeit, wo der menschliche Geist im Gefühl seiner Stärke sich getraut, von sich aus zu wahrer Erkenntnis des Seins vorzudringen. Clemens lebte in einer durchaus religiös gerichteten Zeit, deren ureigene Motive denen des Christentums weithin entgegenkamen. Man stand unter dem Eindruck des Gegensatzes von göttlicher Vollkommenheit und menschlicher Ohnmacht, und dieser Gegensatz wirkte bestimmend auf das Denken. Die Gottheit, die man in gläubiger Hingabe erfaßte, ließ alles menschliche Denken weit hinter sich. „Begnadung von oben" ist nicht nur christlich empfunden, es ist Ausdruck dieser ganzen Zeit mit ihrer gesteigerten Religiosität, der Religion und Philosophie in eins floß. Unter diesen geistigen Voraussetzungen erschien die Gedankenwelt Platons in einem ganz anderen Licht: unter dem Gesichtspunkt der religiösen Sehnsucht und ihrer Befriedigung las man Platon. Die Auslegung, die Platon auf der christlichen Philosophenschule zu Alexandria erfuhr, ist nur eine Nuance des im Werden begriffenen Neuplatonismus. Clemens hat Platons Gedankenwelt in sich aufgenommen so, wie es ihm durch den Zeitgeist gegeben war; und der Schritt von hier war nicht weit bis dahin, wo er ihn mit den Augen eines Christen las, dem Platons grandiose Ueberweltlichkeit wie ein Auftakt zur Erfüllung im Christentum erschien.

Eine Stelle im Werke des Clemens, wo die Frage Autarkie und Gnadenbewußtsein berührt ist, bedarf noch einer besonderen Behandlung, und zwar darum, weil wir hier von Clemens vor die Frage gestellt werden, ob nicht doch auch von Platon zeitweise eine besondere göttliche Einwirkung in Rechnung gestellt wird, durch die das Prinzip der Autarkie durchbrochen erscheint. Es ist die Stelle Str. V, 82 f. An sich bietet die Stelle für die Frage nach dem Ausgleich von Autonomie und Theonomie bei Clemens nichts Neues. Es sind vermittelnde Formeln, wenn gesagt ist: Der Vater zieht den, der „rein" lebt; die gottgeschenkte

Weisheit treibt unseren freien Willen an, nimmt den Glauben entgegen und gibt dafür den Zutritt der Auserwählten zur oberen Gemeinschaft. Also auch hier das christliche Leitmotiv: es geht nicht ohne auswählende Gnade.

Aber hier ist es nun, wo Clemens den platonischen Begriff der „göttlichen Fügung“ (θεία μοῖρα) einführt. Er zitiert eine Stelle aus dem Dialog Menon (99 e 100 b), wo Platon sagt, die Tugend sei nicht ein Naturgeschenk, noch sei sie lehrbar, sondern sie werde durch göttliche Fügung (θείᾳ μοίρᾳ) denen zuteil, denen sie zuteil werde. Von hier aus folgert Clemens dann weiter: „Tugend“ ist gleichzusetzen der höchsten erreichbaren Form des Christseins, als die dem Clemens die ἕξις γνωστική gilt, diese Stufe wahrer Erkenntnis wird damit von Platon als Geschenk göttlicher Gnade empfunden. Also der christliche Gedanke, daß der Glaubensstand des Christen ein Gnadenstand ist, kann sich auf Platons Autorität berufen.

Ganz abgesehen nun von der Frage nach der richtigen Auslegung dieser Menonstelle und der besonderen Anwendung, die Clemens hier von ihr macht — der Begriff der θεία μοῖρα stellt uns eine Aufgabe. Denn hinter diesem Begriff taucht unwillkürlich die Frage auf, wie weit auch irrationale Elemente im System des autarken Logos bei Platon zur Geltung kommen. Diese finden sich in der Tat.

Im Höhlengleichnis wird uns die Entwicklung des zur wahren Erkenntnis gelangenden Menschen in den verschiedenen Stadien vorgeführt. Hier ist uns gewissermaßen der reine Fall beschrieben. Aber auch Platon weiß, daß sich dieser Vorgang nicht in jedem Falle gleichartig nach einem berechenbaren Schema abspielt. Der Eros übt seine Macht über die Menschen, jener Dämon, der ihn fortreißt zu begeisterter Hingabe an das gesuchte Ziel und der in der liebenden Gemeinschaft mit anderen gleichstrebenden Seelen den Eifer nach Wahrheit und die Freude an ihrem Gewinn noch verdoppeln möchte. Mit dem Wirken des Eros ist damit auf seiten des Menschen dem platonischen Philosophieren immer ein irrationales Moment beigegeben. Wir werden aber weiter fragen, ob nicht in einer Philosophie, die wie diejenige Platons nicht nur die theoretische Wissenschaft, sondern bewußt auch die Praktik in ihren Bereich zieht, auch von der anderen Seite ein Irrationales als Schicksal und Fügung hervortritt. Wir wissen, wie sehr das Christentum beherrscht ist von dem Ge-

danken des göttlichen Waltens und der Abhängigkeit des Menschen; wir wundern uns deshalb nicht, wenn wir durch den Christen Clemens hingewiesen werden auf den wichtigen platonischen Begriff der göttlichen Fügung, der auch für unser Ohr einen fast christlichen Klang hat. Welchen Sinn hat nun die *θεία μοῖρα* bei Platon? Und was bedeutet sie für seine Philosophie?

Zunächst gilt: die philosophische Gedankenführung bei Platon wird durch die Ratio bestimmt. Ob es sich handelt um die Auffindung der Ideen, ihre Anwendung auf die Welt der Dinge oder die existentielle Fundierung alles Erkennens und alles Seins in einer höchsten Idee, immer ruht die fortschreitende Gedankenführung auf rationalen Prinzipien. Die Bedeutung, die für Platon der Satz des Widerspruchs hat, auf dem alle Tmematik ruht, und die mathematische Proportionalität als formgebendes Prinzip illustrieren diesen seinen Rationalismus. Der Platoniker gelangt nicht wie der Christ zu einem Punkte, wo er die letzte Wahrheit als Geschenk göttlicher Begnadung hinnehmen will. Der Philosoph vollzieht den dialektischen Aufstieg bis zu Ende aus eigener Geisteskraft durch Erkenntnis des Wahren und Guten und durch Handeln gemäß dieser Erkenntnis. Dementsprechend trägt das Objekt dieses dialektischen Forschens durchaus rationalen Charakter: es ist das e i n e zeitlose Sein, das alle Wahrheit theoretischer und praktischer Art in sich schließt. Damit ist gesagt, das Geschehen, wie es im zeitlichen Ablauf „erscheint“, fällt aus dem Gefüge der platonischen Philosophie heraus. Alles „Zufällige“ kann nur „sein“, soweit sein Zusammenhang mit dem einen ewigen Sein nachweisbar ist. Ebenso wie Platon die Sphäre strenger Beweisführung da verläßt, wo er (wie im Timaios) die höchste Idee als schöpferisch wirksame Kraft schildert, notwendig in der Form zeitlicher Folge, so ist das natürliche Geschehen in der Zeit überhaupt nicht Gegenstand der Dialektik. Aber wiederum als lebendiger Mensch, der handelnd und ratend den Einfluß auf seine Umwelt bewußt wollte, als Grieche, dem alles Wirkliche irgendwie einen Zug des Göttlichen an sich trug, konnte Platon das Gebiet des zeitlichen Werdens nicht einfach übersehen.

Die Staatslehre Platons ist dasjenige Gebiet, wo das Verhältnis des „wahren Seins“ zur Wirklichkeit des zeitlichen Geschehens zum Problem wird. Hier ist es denn auch, wo gleichsam durch die Fugen des dialektischen Gebäudes das irrationale Moment

des Zeitlichen sichtbar wird. Freilich die Grundposition Platons ist durchaus rational; sie ist mit der in ihrer Weise radikalen Lösung gegeben: auf Dialektik baut sich folgerecht und mit logischer Konsequenz der gute Staat auf. Ins Konkrete übertragen findet sich der Gedanke in der Form: Die Philosophen müssen die Herrschaft innehaben, oder die Könige müssen philosophisch werden (Resp. 473 d, 499 b). Sein ganzes großes Werk über den Staat ist von der Zuversicht getragen, daß dieser auf Dialektik gegründete Staat kommen muß, weil er allein berufen ist, gegenüber den kümmerlichen Leistungen der bisherigen Staatserziehung das Musterbild eines Staates zu werden, dessen Sein durch die Anteilnahme an der Idee der Gerechtigkeit gesichert ist. Es ist die Stimmung: es muß ein Anfang gemacht werden, dazu muß das Zusammentreffen günstiger Umstände verhelfen (vgl. *ἐκ τύχης* Resp. 499 b), dann wird die Dialektik sich frei entfalten und ihr Werk erstehen lassen [1]). Aber dieser Optimismus ist in späterer Zeit nicht mehr ungebrochen. Im 7. Brief (337 e) klingt eine gewisse Resignation hindurch, wenn er seinen Freunden in Sizilien wünscht, ihr neues Unternehmen möge die Gunst des göttlichen Geschickes auf seiner Seite haben. Schon die Tatsache der „Gesetze“, jenes großen Werkes über den zweitbesten Staat, deutet darauf hin, daß Platon auf ein Kompromiß zwischen dialektischem Ideal und Wirklichkeit gedrängt wurde; er beschränkt sich darauf, unter Anpassung an die gegebenen Verhältnisse möglichst viel zu erreichen. Der alternde Platon redet nur noch in sehr hypothetischer Weise davon (Legg. IX, 875), daß sich einmal die große natürliche Kraft (*φύσις*) mit rechter Einsicht in einer Person vereinigen könnte — das wäre nur möglich durch eine gütige Fügung des Himmels.

---

1) Es ist wohl nicht zufällig, daß Platon im „Staat“ (499 b) die Uebernahme der Regierung durch die Philosophen sich als eine *ἀνάγκη ἐκ τύχης* denkt, während er im 7. Brief geneigt ist, dies Ereignis als eine besondere Gunst der göttlichen Fügung anzusehen (vgl. *θαυμαστῇ παρασκευῇ* ebd.). Platon lag eben zu der Zeit, als er den „Staat“ schrieb, alles daran zu erweisen, wie der wahre Staat allein auf Dialektik aufgebaut werden darf. Der Gedanke, wie es zu einem Anfang kommen kann, tritt demgegenüber zurück. Der Verfasser des 7. Briefes aber, der auf Erfahrungen und Enttäuschungen eines langen Lebens zurückblickt, urteilt, daß die Verwirklichung dieses höchsten Staatsideals nur von einer göttlichen Fügung erwartet werden kann. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß der Begriff der *θεία μοῖρα* für Platon erst in späterer Zeit Bedeutung gewonnen hat (vgl. Apol. 33 c, Resp. 492 a, 592 a).

Aber wenn wir von der späteren Angleichung des Ideals an das „Leben“ absehen, der genuin platonische Gedanke, wie er auch noch in dieser Stelle der „Gesetze“ nachklingt, der Gedanke, der bei Platon die Politik innerlich mit seiner Philosophie verknüpft, ist der: die Entwicklung zum wahren Sein im Staatsleben setzt erst dann ein, wenn die Dialektik zum beherrschenden Faktor wird, indem nämlich sie eine „Paideia“ schafft, auf der allein sich der beste Staat aufbaut. Aber dazu ist erforderlich, daß die Philosophie erst einmal die Macht gewinnt. Der Fortgang ist durch die Dialektik gesichert, aber daß erst einmal der Fall eintritt, daß ein König philosophischen Geist in sich trägt — man kann nur wünschen, daß ein besonderes Schicksal es so fügt. Das wäre dann eine göttliche Fügung.

Gleichsam vor der Paideia oder außerhalb ihres Bereiches liegt für Platon das Gebiet, wo die natürlichen Kräfte sich auswirken. Daß blinder Zufall hier oder sonst irgendwo herrschen sollte, ist ein für Platon unerträglicher Gedanke. Auch der Bereich des natürlichen Wachstums ist nicht eine unterschiedslose Fläche des Irrtums und des Unechten, es gibt „Begabungen“ [1]), die eine „göttliche Fügung“ gleichsam vorausgeschickt hat. Allein die Person und der Lebensgang des Sokrates, die Art, wie sich an ihm das Ideal schlechthin erfüllte, sind Gewähr dafür, daß eine göttliche Fügung vorbereitend und richtungweisend am Werke ist (Phaed. 58 c). Der heilsame Wahn ist den Menschen *θείᾳ μοίρᾳ* verliehen (Phaedr. 244 c), ebenso wie ihnen auf diesem Wege durch Orakel, Träume und Aehnliches gute und richtige Meinungen zukommen (Ap. 33 c). Auf dieser Linie der individuellen Begabung und Inspiration liegt nicht die Erfüllung dessen, was Platon erhofft und was er auf methodischem Wege gewinnen will. Aber es ist festzuhalten: auch ohne die auf Dialektik gegründete Paideia wird einzelnes „gerettet“ (Resp. 492 e), das ist eben ein Punkt, wo die *θεία μοῖρα* „zur Hilfe kommt“ (vgl. 492 a). Es gibt also auch für Platon ein Geschehen hier in der Zeit, das nicht nur Zufall ist, sondern das sich durch seinen Zusammenhang mit dem wahren Sein als gut und wahr ausweisen kann. Das Symbol dieses Geschehens ist *θεία μοῖρα*, die dadurch gleichsam Symbol wird für eine Harmonie, die ewige Wahrheit und zeitliche Wirklichkeit verbindet.

1) Vgl. auch Resp. 499 c: *ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας*, ep. VII 336 e, Phaedr. 230 a.

Wir dürfen, um das richtige Verständnis dieses platonischen Begriffs zu gewinnen, den Nachdruck nicht so sehr auf das Moment des Schicksalhaften legen. Der Gedanke des unabänderlichen Schicksals bleibt für Platon durchaus im Hintergrund. Eine Deutung in dieser Richtung ist schon deshalb bedenklich, weil der betonte Gedanke von der Unabänderlichkeit des Geschicks in eine Philosophie, die so sehr auf rationalen Elementen aufgebaut ist wie die Platons, sich nicht einfügen würde; sie verbietet sich aber für den Begriff der *θεία μοῖρα* schon darum, weil das, was die „göttliche Fügung" vermittelt, immer etwas Heilsames, ins Platonische übersetzt etwas ist, was die Tendenz zum Gut-Sein hat. Darum ist auch das, was Platon unter *θεία μοῖρα* versteht, nicht gleichzusetzen mit der *τύχη*, sondern *θεία μοῖρα* ist ein ganz bestimmter, von einem durchaus eigenartigen Empfindungsgehalt getragener Begriff. Der Nachdruck liegt auf dem Prädikat *θεῖος*, und von hier aus geht uns das richtige Verständnis auf. Wenn Platon diese Fügung als eine göttliche bezeichnet, so müssen wir den besonderen platonischen Klang dieses Wortes heraushören. Göttliche Art trägt alles, was die wahre Philosophie erarbeitet, nicht nur auf dem Gebiet des theoretischen Wissens, sondern ebenso auf dem der praktischen Politik. So ist Resp. 497 der auf Dialektik gegründete Staat, der beste Staat, als göttlich bezeichnet im Gegensatz zu den menschlichen Naturen und Bestrebungen. Die enge Beziehung, die für Platon das Prädikat göttlich zu der oberen Sphäre des wahren Seins hat, geht noch aus folgenden Beispielen hervor: Resp. 500 c der Philosoph geht mit dem Göttlichen und Geregelten um, 611 d das wissenschaftliche Wesen der Seele ist dem Göttlichen, Unsterblichen und immer Seienden verwandt, Phaedo 81 a die reine Seele geht zu dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen. Resp. 517 d ist von den „göttlichen Anschauungen" der aus der Höhle Aufgestiegenen die Rede, Soph. 232 c heißt die Antithese „göttliche Dinge" — „Sichtbares auf Erden und am Himmel" (vgl. auch Soph. 254 a b, Politicus 269 d). Göttlich ist für Platon ein aus seiner Philosophie hervorgewachsener Wertbegriff, ein Prädikat, das in engster Beziehung steht zu jenen Höhepunkten seiner Philosophie: wahres Sein, reine Erkenntnis, von der Vernunft geleitetes, d. h. tugendhaftes Leben, der beste Staat. Das göttliche G e s c h i c k ist darum ein Geschehen, das hinzielt auf jenes Ideal des Besten, wie es dem durch Dialektik

Geschulten als Ertrag einer richtigen Paideia vorschwebt und worin er allein das wahre Sein sieht. Nicht nur qualitativ hebt sich das, was *θείᾳ μοίρᾳ* geschieht, als sinnvolles Geschehen von allem zufälligen Geschehen ab. Dadurch, daß es Seinscharakter trägt, — Sein als Gut-Sein im platonischen Sinne —, ist es auch existentialiter durch das Innewohnen des göttlichen Seinsprinzips gesichert. Somit gibt es Anfänge und Ansätze des wahren Seins hier in der Zeit. „Wahr" ist dieses Sein im Werden, dieses Bleibende im Wechsel, weil es seine Wahrheit aus der Verbundenheit mit dem göttlichen Ursein herleiten kann. Das heißt eben: es geschieht *θείᾳ μοίρᾳ*. Platon stellt sich in seiner Staatsdianoëtik die Aufgabe, dieses Geschehen, das ist, wie es sein soll, und dem deshalb allein wahres Sein zukommt, durch folgerechte Dialektik herbeizuzwingen. So entsteht ein Staat, den der Philosoph durch Philosophie schafft, das ist für ihn der allein wahre Staat. In diesem s e i n e m Staate wird der Philosoph wirken wollen und können, so heißt es Resp. 592 a, weil hier Besonnenheit, Gerechtigkeit und Weisheit zur Geltung kommen, weil hier das Vernünftige, nicht das Tierische herrscht. Aber in einem der empirischen Staaten wird er sich nicht auf öffentliche Angelegenheiten einlassen — es sei denn, daß ihm einmal eine göttliche Fügung zu Hilfe kommt; göttlich wäre eine solche Fügung, weil sie das von der wahren Philosophie erstrebte Staatsideal, das auch göttlich ist, gleichsam in einem Einzelfalle vorwegnimmt.

Wir sehen einerseits, daß Platon nicht jeden Zusammenhang zerreißt zwischen der dialektischen Sphäre des ewig-gegenwärtigen Seins und dem natürlichen Verlauf der Dinge: auch hier finden sich Ansätze, die hinweisen auf das „Göttliche" dort. Andererseits aber fühlen wir auch hier heraus, wie Platons eigentliches Interesse haftet an dem, was die Dialektik auf methodischem Wege schafft und was dadurch unverlierbares Eigentum des erkennenden Menschengeistes wird. So entspricht es dem rationalen Grundcharakter der platonischen Philosophie. Alles Einmalige und Individuelle gewinnt für Platon erst Wert durch die Beziehung, die es zur Welt des wahren Seins hat, die für Platon die göttliche ist; so ist ihm das, was im empirischen Staatswesen Züge aus jener zeitlos wahren Sphäre trägt, nicht erreichtes Ziel und Erfüllung, sondern Vorstufe und hoffnungerweckende Vorbedeutung. Das Ziel selbst kann nur auf dem Wege methodischer Dialektik erreicht werden; wenn auch jetzt

hier und dort einiges „gerettet“ wird, d. h. das göttliche und wahre Sein in einzelnen Ereignissen sichtbar wird, so geschieht es eben durch „göttliche Fügung“,

Dieselbe Grundauffassung liegt auch jener Menonstelle über die Tugend zugrunde, die Clemens zitiert. Denn wenn Platon hier ausführt, Tugend sei nicht lehrbar, sondern werde durch göttliche Fügung dem Staatsmann zuteil, so will er doch schließlich darauf hinaus, daß Tugend im wahren Sinne des Wortes nur auf dem Unterbau der Dialektik bestehen kann und deshalb gerade lehrbar ist. Freilich jene Tüchtigkeit im landläufigen Sinne — eine gewisse herabsetzende Ironie ist im Zusammenhang des Gedankenganges unverkennbar — ist wohl dem einen oder anderen Staatsmann angeboren, mitgegeben *ϑείᾳ μοίρᾳ*. Für diese sogenannte Tugend gibt es allerdings keine Tugendlehrer. Im Grunde aber besagt die Tatsache, daß es keine Tugendlehrer gibt (weshalb man anscheinend die Tugend für nicht lehrbar erklären müsse) für Platon etwas ganz anderes: es gibt noch keine Dialektiker. Das Ziel, das Platon vor Augen sieht, bleibt immer jene in der Politeia entwickelte Tugend des Staatsmannes, die mit der rechten Einsicht zusammenfällt. Sie ist ebenso lehrbar, wie das Wissen überhaupt lehrbar ist. Hier liegt der Schwerpunkt der platonischen Philosophie, nur der dialektische Weg kann letztlich zum „Göttlichen“ führen. Was außerhalb oder vor der Dialektik Gutes sich findet, das hat eine göttliche Fügung vorweggenommen als Ansätze und Lichtpunkte, die uns hoffen lassen. *Θεία μοῖρα* ist ein gütiges Geschick, das schon in der Richtung dessen wirkt, was durch die Herrschaft der wahren Philosophie zur vollen Wirklichkeit werden soll.

Aus dieser Bedeutung der *ϑεία μοῖρα* ergibt sich, daß sie innerhalb der platonischen Philosophie ein durchaus untergeordnetes Motiv darstellt, das dem Kernpunkte des Platonismus, dem wahren Sein, nicht nebengeordnet ist, sondern ihm zu dienen hat. So ist der Gedanke einer göttlichen Fügung nicht irgendwie grundlegend und mitbestimmend für den Aufbau der platonischen Philosophie geworden. Darin liegt der prinzipielle Unterschied zu aller Weltanschauung, die von dem Gedanken eines überweltlichen Waltens der Gottheit her bestimmt ist. Darum ist es durchaus falsch, wollte man den von Platon mit dem Begriff göttlicher Fügung verbundenen Gedanken im christlichen

Sinne erweitern zu einem Glauben an Gottes allmächtige Weltregierung. Wenn bei Platon als letzter Urgrund die Idee des Guten erscheint, so hat das im Zusammenhang seiner Philosophie den Sinn, daß damit das zeitlose Sein der Ideen auch existentiell begründet aufgezeigt wird als ruhend in einem Realprinzip des Universums. Aber Platons Philosophie ist nicht von jener letzten fast unerreichbaren Idee bestimmt, sie ist nicht religiös motiviert und ist keine Philosophie des Glaubens. Für Platon liegt der Ausgangspunkt nicht da, daß der Mensch das Gefühl der Abhängigkeit von einem göttlichen Wesen kennt, sondern das Hinwenden des freien Menschen zum wahren Sein ist die Geburtsstunde der Philosophie; wie eine Stahlader zieht sich dieser Geist der Autarkie durch sein ganzes Lebenswerk hindurch.

Darum ist auch ein Gedanke wie der, den Clemens in Platons *θεία μοῖρα* wiederzufinden meint, daß nämlich der Glaube — bei Clemens die *ἕξις γνωστική* — als Gnade, d. h. als Geschenk Gottes empfunden wird, christlich und nicht platonisch. Es ist ein besonderer Ausdruck jenes für das Christentum grundlegenden Lebensgefühls, das, wie überhaupt alles Geschehen, so auch das persönliche Dasein des einzelnen von der göttlichen Fürsorge geleitet sieht. Für die christliche Anschauung ist deshalb der Gedanke der göttlichen Fügung grundlegend. Der Inhalt des christlichen Glaubens läßt sich umschließen in dem Gedanken einer Anerkennung der göttlichen Fügung oder der Vorsehung. In der Bedeutung, die der Begriff Gnade im Christentum gewinnt, kommt dieses besondere christliche Lebensgefühl zum Ausdruck. Begnadung ist es, wenn Gott den Einzelnen zum Heil beruft und erwählt. Begnadung ist es, wenn ihm Gott eine alles natürliche Denkvermögen übersteigende Geistesgabe verleiht, die höchste Einsicht ins „Verborgene“ vermittelt. Begnadung ist es, wenn ihm so die Kraft wird, die Forderungen des göttlichen Gesetzes zu erfüllen [1]).

An all diesen Schattierungen des einen christlichen Grundgedankens muß uns der Gegensatz zur platonischen Philosophie deutlich werden. Platon kennt nicht das christliche Gnaden-

---

1) Kennzeichnend für das christliche Grundempfinden ist das Wort Justins (Dial. c. Tryph. VII, 1): Bete, daß dir vor allem die Tore des Lichtes geöffnet werden; denn niemand kann schauen und verstehen, außer Gott und sein Christus gibt einem die Gnade des Verständnisses.

gefühl. Der Grundcharakter seiner Philosophie ist autonom: der menschliche Geist erobert sich die Wahrheit durch „Methodos“ und „Methexis“, indem er vordringt bis zum wahren Sein der Ideen. Der hin und wieder auftretende Begriff einer göttlichen Fügung hat nichts zu tun mit dem, was der Christ unter Gnade versteht; der darin enthaltene Gedanke ist bei Platon ein nebenhergehender, der dem philosophischen Grundmotiv: „Wissen des wahren Seins“ untergeordnet ist und, wie wir sahen, auch von da erst seinen Sinn erhält.

DER GOTTESGEDANKE.

Clemens fühlt sich mit Platon einig auch in dem zentralsten Gedanken des Christentums, dem Gottesgedanken. Mag sonst in der griechischen Philosophie die Gottesvorstellung naturalistisch getrübt sein — so ist seine Meinung Protr. cap. VI —, Platon ist mit seinem Monotheismus und seiner Betonung der Transzendenz Gottes auf dem rechten Wege gewesen. Wir sahen schon früher, wie die Vorstellung von Gott als einer aktiv eingreifenden und alles Sein und Fühlen beherrschenden Wirklichkeit das christliche Denken entscheidend bestimmt und wie sich von daher ein fundamentaler Unterschied ergab zur platonischen Philosophie, die vom Grunde eigenen Denkens aus das eine, allem zeitlichen Wandel entrückte, in seiner Identität verharrende Sein sucht [1]). Aber auch wenn wir davon absehen, daß der Gottesgedanke die überragende Stellung, die er im Christentum hat, innerhalb des Platonismus nie haben kann, so behält eine vergleichende Prüfung des Gottesgedankens ihren Sinn, um so mehr als die von Clemens vertretene Ansicht von der Identität des platonischen und christlichen Gottesbegriffes nicht vereinzelt ist. Sie findet sich auch sonst wiederholt bei den Kirchen-

1) Wenn wir diese grundlegende Verschiedenheit beider Geistesrichtungen beachten, ergibt es sich für die Kirchenväter als ganz natürlich, daß ihr Platon-Verständnis immer irgendwie christlich bestimmt ist, d. h. daß sie unwillkürlich ihren christlichen Theozentrismus zugrunde legen und ihn auch bei Platon voraussetzen. (Man vergleiche etwa Justin, Dial. c. Tryph. II, 6, wo als Ziel der platonischen Philosophie das unmittelbare Schauen Gottes bezeichnet wird.) Tatsächlich aber ist für Platon der Gottesgedanke nicht konstitutiv, sondern die Jdee des Guten ist eine Konsequenz, die sich aus der Art und Weise ergibt, wie in seiner Philosophie das Seinsproblem gelöst ist, wohl höchster Zielpunkt der Erkenntnis, aber nicht allein zureichender Grund.

vätern (z. B. Origenes): sie kehrt noch wieder in Augustins Bestimmung des Wesens Gottes: Ursache des Seins, Grund des Erkennens, Richtschnur des Lebens (De civit. Dei VIII, 4), wenn er sich für diese drei Funktionen der Gottheit ausdrücklich auf Platon und die Platoniker beruft.

Wo liegen für eine solche Anknüpfung auf seiten Platons die Anhaltspunkte? so fragen wir. Läßt sich eine innere Verbundenheit zwischen Christentum und Platonismus behaupten auf Grund einer Verwandtschaft des beiderseitigen Gottesbegriffes? Mit welchem Rechte können Clemens und andere Kirchenväter den platonischen Gottesgedanken dem christlichen an die Seite stellen? Diese Frage werden wir nur entscheiden können, wenn wir den Gottesgedanken Platons in seiner Besonderheit erfassen und prüfen, ob sich darin Elemente finden, die sich mit dem berühren, was das Wesen des christlichen Gottesgedankens, insbesondere auch für Clemens ausmacht.

Wie steht es zunächst mit dem christlichen Gottesgedanken bei Clemens? Wir untersuchen diese Frage vorerst ohne Beziehung auf Platon, und ohne daß wir die Verbindungslinien in Betracht ziehen, die sich für Clemens von Platon her ergeben. Die Gottesvorstellung bei Clemens ist durch zwei Momente bestimmt: die jüdisch-christliche Tradition und die hellenistische Umwelt. Wie seine ganze Gedankenwelt ein Konglomerat dieser beiden Geistesrichtungen ist, so finden sich Elemente aus beiden auch in seiner Gottesvorstellung. Wir können auf Grund einer neueren begrifflichen Scheidung [1]) das eine Element dem prophetischen, das andere dem mystischen Frömmigkeitstypus zuweisen.

Wenn wir berücksichtigen, daß der prophetische Typus der genuin christliche ist, werden wir die Gottesvorstellung des Clemens zunächst als christlich bezeichnen dürfen: das persönliche willentliche Verhältnis des Menschen zu Gott ist entscheidend sowohl für die Erkenntnis Gottes als auch für die inhaltliche Ausfüllung des Begriffes „Gott". Bekehrung zu Gott, Liebe zu Gott, Beugung unter seinen Willen, Anerkennung seiner Macht, Gehorsam gegen seine Gebote, das sind Formen, unter denen sich der Christ seiner Beziehung zur Gottheit bewußt ist, die ihm immer mehr sein muß als bloßes theoretisches Erkennen. Gott ist Vorsehung, d. h. er ist der lebendige, alles Geschehen, ins-

1) Vgl. Heiler, Das Gebet. 5. Aufl. S. 248 ff.

besondere aber das Menschenschicksal lenkende Herr der Welt, er ist als Gesetzgeber fordernder Wille, dem der Mensch zu dienen hat, als der Heilsgott ist er vollendete Gerechtigkeit, Güte und Heiligkeit, bei dem der sündige Mensch Zuflucht findet. Dieses sittlich-persönliche Verhältnis des Christen zu Gott wird hergestellt und ist in seiner Reinheit gesichert durch die aus göttlicher Gnade dem Menschen zuteilgewordene Offenbarung im Sohne. Alle christliche Erkenntnis fußt auf der Annahme der göttlichen Offenbarung im Sohne; so wird Erkenntnis Gottes ein *διὰ Χριστοῦ σέβεσθαι* und damit eine n e u e Erkenntnis, deren Wahrheit durch eine besondere Geistesgabe (*πνεῦμα*) garantiert ist (vgl. Str. VI, 41).

In dieser Weise kommen bei Clemens die christlichen Züge des Gottesgedankens zum Ausdruck; aber sie treten nicht mehr in reiner, ungebrochener Form auf wie etwa bei Paulus. Die Gottesvorstellung ist bei Clemens in doppelter Weise griechisch modifiziert: zunächst in intellektualistischer Weise, indem der dem sittlich-persönlichen Gebiet angehörende Gedanke der Erlösung durch Gott hinter dem spekulativen Interesse der Erkenntnis Gottes zurücktritt. In der hohen Schätzung der „Gnosis“ bei Clemens kommt zum Ausdruck, daß rein auf persönliche Entscheidung gestellter Glaube dem griechisch fühlenden Denker nicht genügt. Das Gotteserlebnis ist ihm erst dann echt und wahr, wenn es sich verbindet mit richtiger Einsicht. In geradezu überraschender Weise tritt uns diese intellektualisierende Tendenz an einer Stelle der Stromata (IV, 136) entgegen, wo Clemens der *γνῶσις θεοῦ* den Vorrang gibt vor dem ewigen Heil (*σωτηρία αἰώνιος*), ein Beweis dafür, wie sehr doch Clemens unter dem Einfluß des griechischen Geistes steht.

Die andere Einschränkung erfährt die Christlichkeit seiner Gottesvorstellung durch die hellenistische Mystik, deren Einfluß an vielen Stellen deutlich wird, wo er die Beziehung des Menschen zu Gott behandelt. Selbstbetrachtung und Selbstpflege sind die Mittel, kraft deren der Mensch unbemerkt und von selbst an Gott herangerückt wird (Str. IV, 152). Der Mensch muß seine Seele trainieren, damit sie die rechte Verfassung annimmt, das Göttliche aufzunehmen. Die Seele muß gereinigt sein, sie muß von aller Leidenschaft befreit (*ἀπαθής*) sein, sie muß „unbefleckt vereinzelt“ sein, wenn sie „in heiliger Weise“ den Zugang zum Heiligen erhoffen will (Str. IV, 152). Die Seele sehnt sich leiden-

schaftlich nach Gott, will ihn erfassen und festhalten; es ist ihr Unheil, wenn sie einen Augenblick von Gott entfernt wird (Str. VI, 113). Die Stufen ihres Aufstiegs werden bezeichnet durch *κάθαρσις, ἐποπτεία* und *ἐξομοίωσις θεῷ* (Str. IV, 152). Es genügt nicht, *ἐπιστήμη* und *γνῶσις* zu haben, der christliche Gnostiker i s t mit seinem ganzen Wesen selber *ἐπιστήμη* und *γνῶσις* (Str. IV, 40), durch „Versenkung in die selige Schau" (Str. VI, 102) [1]) wird er des Göttlichen teilhaftig. Der *θεωρητικὸς βίος* ist ein Leben ewigen Schauens (Str. VII, 10 *ἐν ἀιδιότητι*), ein Leben gottinniger Gemeinschaft. Gott erkennen bedeutet ihn s c h a u e n, wie es nur die ganz auf das Göttliche gerichtete Seele vermag. Die Vollendung des Gnostikers wird erreicht in der *καταληπτικὴ θεωρία*, wie sie denen, „die reinen Herzens sind", zuteil wird (Str. VII, 13).

Gott selbst erscheint dem mystischen Epopten in weltentrückter Ferne; alle Maßstäbe, die der sichtbaren Welt entnommen sind, reichen nicht an ihn heran, alle Aussagen über Gott treffen nicht sein Wesen; namenlos und unerreichbar steht er hoch über allem Irdischen und Menschlichen, frei von allem Weltförmigen (*ἀπαθής*), seinem Wesen nach nur bestimmbar in der Form der Negation (nicht *ὅ ἐστιν*, sondern *ὃ μή ἐστιν* Str. V, 71). Als der Unbekannte, der nicht durch beweisende Forschung erfaßt wird, bleibt er in der Ferne eines mystischen Halbdunkels, und doch für den Mysten ist er das eine Ziel seiner heißen Sehnsucht, die er nur in der Vereinigung mit ihm gestillt sieht.

Die christliche Religiosität in ihrer Eigenart, wie sie durch das Wort Glaube charakterisiert ist, tritt bei Clemens nicht rein und ungebrochen hervor. Es geht bei ihm nebenher eine ihren Ursprung im religiösen Hellenismus deutlich verratende Strömung, die den christlichen Gottesglauben abwandelt im Sinne einer mystischen Gottesschau. Und dieser veränderte Rhythmus der Frömmigkeit wirkt hinüber auf den Gottesbegriff: in der Fortsetzung des auch im Christentum vorhandenen Transzendenzgedankens wird die Transzendenz Gottes bis ins Unendliche gesteigert (vgl. Paed. I, 8, 71: *ἓν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα*, Str. V, 38: *ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ ὑπεράνω τοῦ κόσμου*). Es ist das Bestreben, Gott von aller Weltverbundenheit zu entfernen und über alle Endlichkeit hinauszuheben, was den Mysten leitet; dasselbe Bestreben ist es, das

1) Vgl. *ὄψις μακαρία* bei Plotin, Enn. I, VI, 7.

dann zu einer Ausleerung des Gottesbegriffes bis zur vollkommenen Abstraktion führt, bei Clemens ebenso wie bei Plotin. Wir müssen freilich im Auge behalten, daß es sich für Clemens hierbei um eine nebenhergehende Unterströmung handelt; aber diese wirkt vielfach alterierend und modifizierend hinüber auf den Hauptstrom seiner Gedankenwelt, und darin liegt doch eben eine Entfernung vom christlichen und eine Annäherung an den hellenistischen Geist, der darauf drängt, bei aller religiösen Ergriffenheit das höchste Wesen doch auch erkenntnismäßig — und sei es nur in negativer Form möglich — zu bestimmen.

Um zu entscheiden, inwieweit von dieser christlich-hellenistischen Gottesvorstellung eine rückwärtige Verbindung des gleichen Geistes zu Platon hinüberführt und mit welchem Rechte Clemens hier an Platon anknüpft, müssen wir über den platonischen Gottesgedanken Klarheit gewinnen.

Auf seiten Platons ist dies Vorhaben nicht ohne Schwierigkeit. Denn der Gott Platons, von dem die Kirchenväter reden, ist uns in den platonischen Werken nicht als eindeutige Größe faßbar in der Weise, wie es das andere Vergleichsglied, der christliche Gottesgedanke, ist. Wenn wir alle Momente beachten, die irgendwie mitschwingen, wo bei christlichen Denkern der Gott Platons auftaucht, so bieten uns, wie mir scheint, die platonischen Schriften drei Ansatzpunkte: erstens jene Ausführungen im sechsten Buch der Politeia, wo Platon die Idee des Guten aufweist als Endpunkt, zu dem das Wissen vom Sein nicht gelangt, auf den aber die abgeschlossene dialektische Erkenntnis mit innerer Notwendigkeit schließlich hinweist. Ein zweiter Ansatzpunkt sind die mythischen Ausführungen, die in der Form zeitlicher Folge vom Wirken der Gottheit zu berichten wissen. Schließlich aber erscheinen auch jene Stellen nicht ohne Bedeutung, wo Platon scheinbar beiläufig den Begriff *ϑεός* einführt. „Gott“ ist derjenige, der alles lenkt und zwar letztlich zum Guten, der Name *ϑεός* oder auch *ὁ ϑεός* wird zum Symbol der heilsamen Fügung (z. B. Phaed. 80d, Crito 54e, Theaet. 150d). Zugleich aber ist „Gott“ auch das ethische Ideal, in dem das Seinsollende mit dem Sein sich zu einer letzten Einheit der Wahrheit zusammenschließt (*ὁμοίωσις ϑεῷ* Theaet. 176b).

Es ist eine besondere Frage, inwieweit es von Platon aus gesehen zulässig ist, diese drei Gesichtspunkte zu kombinieren und aus ihnen einen platonischen Gottesbegriff zu konstruieren. Ge-

wisse gedankliche Vorbehalte sind dabei unumgänglich. Vor allem müssen wir wissen, daß dialektische und mythische Bestandteile bei Platon wegen ihres grundsätzlich verschiedenen Charakters nicht auf eine Stufe gestellt werden dürfen. Alle Aussagen des Mythos haben nichts von Wissenscharakter an sich, vielmehr, was ihren Wahrheitsgehalt angeht, so kommt ihnen nur Wahrscheinlichkeit zu; damit gehören sie nicht zum Kern seiner Philosophie, sondern sind künstlerische Ergänzung. Nur wenn wir dies im Auge behalten, werden wir die Bedeutung abschätzen können, die der Gottesgedanke tatsächlich für Platon hat. Was aber doch in gewissem Sinne die Heranziehung auch der mythischen Teile zur Verdeutlichung des platonischen Gottesbegriffes rechtfertigt, ist folgende Erwägung: Auch die Züge, die die Gottheit im Mythos trägt, sind nicht willkürlich, sondern es entspricht dem Wesen jener höchsten Idee, wenn sie schöpferisch tätig als Demiurg auftritt, wenn Gott auch in dieser Funktion nur als „gütig und gerecht" vorgestellt werden kann; ebenso wenn Resp. 617 e gesagt ist, die Verantwortung für das schuldhafte Verhalten der Menschen trage Gott nicht (*ἀναίτιος*). Der Gott des Mythos und der Gott, auf den die Dialektik hinweist, sind nicht als identisch zu behandeln; wohl aber besteht eine gewisse innere Verbundenheit des gleichen Sinngehalts zwischen den verschiedenen Ausprägungen, die die platonische Gottesvorstellung erfährt. Wenn es Resp. X 597 d heißt, daß Gott (*ὁ ϑεός*) das Urbild hervorbringt, so ist das derselbe Gedanke, der dialektisch in der Form auftritt, daß die Welt der Ideen Realität hat durch eine letzte Uridee. Auch in dem Begriff der *ὁμοίωσις ϑεῷ* ist die innere Beziehung zur „Idee des Guten" unschwer zu erkennen. Was sich somit als gemeinsamer Sinngehalt bei unserer dreifachen Betrachtung des platonischen Gottesgedankens (Idee des Guten, Mythos, „Gott") herausstellt, liegt in den beiden Sätzen:

1. Es ist ein alles Sein tragender Urgrund da, der selbst über die Sphäre des dem Erkennen zugänglichen Seins hinausragt.

2. Dieses höchste Weltprinzip ist gut.

Damit haben wir uns zunächst eine gewisse Klarheit über den beiderseitigen Gottesgedanken geschaffen und eine Grundlage zur vergleichenden Betrachtung gewonnen. Von hier aus wäre es ein Leichtes, mit Hilfe eines begrifflichen Schemas Verbindungslinien zu ziehen, die scheinbar hinüberführen vom Platonismus

zur christlichen Gottesvorstellung. Wir könnten vom christlich-hellenistischen Gottesgedanken ausgehend einen äußeren Konnex zustande bringen etwa durch folgende Gegenüberstellung: 1. der spezifisch christlichen Ausprägung des Gottesgedankens, daß Gott als gerechte Vorsehung und gütiger Vater waltet, entspricht es, daß bei Platon Gott als das Gute bestimmt wird. 2. Der auch gerade von Clemens betonten supranaturalen Stellung Gottes im Christentum entspricht bei Platon die äußerste Transzendenz der Idee des Guten, die über alles der Erkenntnis zugängliche Sein hinausgerückt wird. 3. Schließlich läßt sich auch der Wesenszug der höchsten Abstraktion, den Clemens' Gottesbegriff unter dem Einfluß der hellenistischen Religiosität trägt, bei Platon wiederfinden; denn alle konkreten Aussagen, die das Wesen der höchsten Idee näher bestimmen könnten, sind von Platon vermieden.

Aber ein solcher Zusammenklang wäre nur erzwungen; denn die gleichen Begriffe sind in Wirklichkeit jedesmal nicht identisch, sondern gewinnen ihren Sinn durch den besonderen gedanklichen Zusammenhang, dem sie eingegliedert sind. Was den ersten Punkt angeht, so können wir freilich dem christlichen Gottesgedanken die Fassung geben, daß das Gute die Macht über die Wirklichkeit ist, und ihn damit scheinbar an Platons Idee des Guten heranrücken. Aber wenn der Christ das Gute als die Macht über die Wirklichkeit anerkennt, so ist das ein Bekenntnis, in dem ein sieghafter Glaube zum Ausdruck kommt, d. h. der Christ überwindet durch die Kraft seines Glaubens jene bösen widergöttlichen Mächte, die er auf der Gegenseite am Werke sieht und die, auf den äußeren Verlauf der Dinge gesehen, oftmals triumphieren. Es steht für den Christen hinter diesem Wort ein Glaube, der sich durchsetzt gegenüber dem Augenschein und sich durchringt zu der Gewißheit: Gott sitzt im Regimente. Etwas ganz anderes bedeutet für Platon das Gute. Platon kennt nicht eine kosmische Dissonanz zwischen guten und schlechten Mächten, vielmehr ist es ein grundlegender Satz seines philosophischen Denkens: wo Sein im wahren Sinne des Wortes ist, da ist es ein Gut-Sein. Es ist in seiner Philosophie, seiner Auffassung vom Sein angelegt, daß das Sein identisch ist mit dem Sein-Sollenden und daß darum das Gute zum Seinsprinzip wird. Es tritt bei Platon gerade im Gegensatz zur christlichen Auffassung eine innere Geschlossenheit und ungebrochene Einheitlichkeit des Denkens zutage. Das Ganze (*ὅλον*), zugleich das Voll-

kommene, ist Charakteristikum des Seins. Die Welt der Erscheinungen erhält durch das Ordnungsprinzip der Harmonien einen Abglanz vom Sein her. Wie der Kosmos besser ist als Chaos, so ist er Symbol des Wahren gegenüber dem Schein. Während der Christ seinen Glauben an das gute Prinzip mit einem „Dennoch" behauptet, heißt es für Platon: weil alles wahre Sein gut ist, darum ist auch die höchste das Sein tragende Idee: das Gute. Hierzu kommt ein weiterer Gesichtspunkt. Der Christ versteht das Gute immer als eine wirkende Kraft in der Zeit, als gütige Vorsehung; bei Platon aber ist das zeitlose Sein als solches vom Guten her durchleuchtet, während alles Geschehen in der Zeit nur Schatten und Abbild dieses ewigen Seins ist und deshalb der Einwirkung des Guten erst mittelbar und in sehr geringem Grade zugänglich ist.

Ebenso sind die Transzendenz Gottes nach christlicher Anschauung und die Transzendenz der Idee des Guten bei Platon nicht in eine Reihe zu stellen. Denn für christliches Empfinden bedeutet Transzendenz Gottes seine Ueberweltlichkeit als religiöses Postulat, die Transzendenz der Idee des Guten aber berührt nicht ihr Wesen, sondern besteht darin, daß sie von der aufsteigenden Bahn philosophischer Erkenntnis aus gesehen als oberste, zuletzt erreichte Stufe erscheint. In analoger Weise beruht die Abstraktion des Gottesbegriffes in den mystisch beeinflußten Partien bei Clemens auf einer dieser besonderen Religiosität entwachsenen Besorgnis, man möchte die Erhabenheit der Gottheit durch Beilegung endlicher Prädikate gefährden; bei Platon aber ist die Abstraktion logisch begründet insofern, als in der höchsten Sphäre des Einen jede Aussage sich dadurch verbietet, daß erst aus der Zweiheit die Synthesis möglich wird.

Dieser Weg begrifflicher Angleichung wird uns nicht zum Ziel führen. Wir werden vielmehr den anderen Weg einschlagen, daß wir den platonischen Gottesgedanken durch eine Reihe von Gesichtspunkten zur Darstellung bringen. Dann wird sich uns die grundsätzliche Verschiedenheit ergeben, die besteht zwischen dem, was für den Christen der Gottesglaube bedeutet, und der zu einem höchsten Einheitspunkt aufsteigenden Dialektik Platons.

Von besonderer Wichtigkeit ist für unsere Vergleichung die Frage: auf welchem Wege gelangen beide zu Gott, Platon und der Christ? Aus dieser Frage ergibt sich ein erstes charakteristisches Merkmal der platonischen Gottesvorstellung, nämlich:

bei Platon erscheint das Göttliche, die Idee des Guten, als höchstes Seins- und Wertprinzip im Endpunkt seines dialektischen Aufstiegs; einen religiösen Glauben im Sinne einer „irrationalen“ unmittelbaren Beziehung des Gläubigen zu Gott kennt der Philosoph nicht.

Dabei ist sogleich dem Mißverständnis vorzubeugen, daß Gott der eigentliche Gegenstand der Dialektik und das eigentliche Ziel des dialektischen Forschens sei. Wir müssen festhalten, daß die Dialektik bei ihrem Aufstieg als höchstes Objekt die Ideenwelt erreicht. Die Erkenntnis Gottes liegt nicht mehr in ihrem Bereich, aber wahre Gotteserkenntnis wird andererseits doch nur möglich mit Hilfe der Dialektik. Denn nur denjenigen, der die mühsame dialektische Schule bis zu Ende durchgemacht hat, eröffnet sich von der obersten Stufe die Aussicht, den Zugang zu gewinnen zu einer letzten Vereinigung alles Seins und aller Werte, die in der Idee des Guten als dem tragenden Weltgrund verwirklicht ist. Es ist mit dem innersten Motiv des Platonismus gegeben, dem Wissen alles bedeutet, daß der vornehmste und zielbewußte Weg zu Gott, wenn Gott selbst auch nicht Gegenstand des Wissens sein kann, nur von dem betreten werden kann, der den Durchgang durch alle Wissensfächer vollzogen hat. Aus diesem richtigen Verständnis der platonischen Erkenntnisstufung ergibt sich uns ein Doppeltes: die Gottesfrage bildet nicht den Kernpunkt der platonischen Philosophie. Platons Dialektik ist nicht Theologie, die Antwort auf die Frage nach einem letzten Weltprinzip liegt an sich nicht in ihrem Bereich. Ebenso falsch ist es andererseits, von hier die Meinung herzuleiten, als ob für Platon losgelöst und unabhängig von allem Wissen eine Welt des Glaubens existierte, die sich auf intuitivem Wege dem Menschen vermittels seines Gefühls oder einer besonderen Erfahrung erschließt. Nein, für Platon gilt: Nur die Seele, die in der Welt der Ideen heimisch geworden ist, ist fähig, bis zur höchsten Idee zu gelangen.

Durch beide Momente ist ein grundlegender Unterschied zum Christentum gegeben. Zunächst die ganze Dialektik Platons wird für den Christen wertlos, wenn sie unter dem Gesichtspunkt betrachtet wird, daß sie Erkenntnis als solche — denn das ist der Sinn der Ideenerkenntnis — fundieren will. Für den Christen ist

alle Erkenntnis, die nicht auf die von ihm im Glauben erfaßte göttliche Wahrheit hinzielt, falsche Weisheit, eben jene Weisheit, die nach 1. Kor. 1, 22 die Griechen suchen. Zweitens aber ist auch die platonische Position, daß Gotteserkenntnis erst durch Wissen ermöglicht wird, der christlichen entgegengesetzt. Denn der Christ scheidet sich, wenn es um das Höchste geht, bewußt von dem Weg der natürlichen Vernunft und weiß sich im Besitz einer übernatürlichen Erkenntnis, die er Glaube nennt. Es ist der Fundamentalsatz einer christlichen Erkenntnislehre: nur im Glauben und darum nur dem Gläubigen erschließt sich die Welt Gottes und ihre Wahrheit [1]). Von hier aus gesehen macht es dem christlichen Bewußtsein nichts aus, wenn der Inhalt der christlichen Verkündigung in den Augen der Weisen als „Torheit" erscheint: er hat die Gewißheit, daß er hier auf eine „neue" und „geistliche" Weise letzte und höchste Wahrheit besitzt (Str. VI, 41; vgl. Str. II, 15, wo auch das *καινῶς* als *πνευματικῶς* erläutert wird). Der Unterschied besteht darin, daß es für den Platoniker schließlich nur den Wissensweg gibt, der aufwärts führt, während der Christ sich im letzten Grunde immer auf seinen Glaubensbesitz beruft. Auf den Gottesgedanken bezogen bedeutet das: der Philosoph findet den höchsten Abschluß als Ertrag seiner dialektischen Leistung, der Christ, dem der Gottesglaube eine letzte Antwort auf alle Fragen der Erkenntnis und des Lebens ist, empfindet diesen Besitz als eine über menschliches Wissen erhabene Wahrheit, die er als göttliche übernatürliche Offenbarung hinnimmt. Gott selbst ist es, der sich dem Gläubigen offenbart, darum bedarf es nicht mehr menschlicher Weisheit.

Der Gegensatz des christlichen Empfindens gegen den Intellektualismus des Griechentums kommt auch in der Tatsache zum Ausdruck, daß die Beziehung des Christen zu Gott eigentlich immer mehr sein will als bloßes Erkennen. So meint Clemens, daß das Erkennen Gottes bei den Griechen nur ein Nennen ist (Str. VI, 149), er bemängelt an ihnen, auch an Platon, daß sie nicht vollen Ernst machen: wenn es auch derselbe Gott ist, den sie auf ihrem Erkenntniswege finden, sie verehren ihn nicht, wie es Gott gebührt (*κατὰ θεόν* VI, 149). Glauben ist eben für den Christen nicht nur theoretisches Wissen, sondern mehr als Wissen [2]). die Durchdringung des ganzen Menschen von Gott her

1) Für Clemens vgl. Str. VII, 55: *πιστεῦσαι θεμέλιος γνώσεως*.

2) Mit dieser atheoretischen Art des christlichen Glaubens hängt es zu-

zum Innewerden einer höchsten Wahrheit. Glaube ist nicht gesteigerte Erkenntnis, sondern etwas grundsätzlich Anderes, Besseres, etwas, was sich durch unmittelbare Bezeugung des Gewissens dem Gläubigen als wahr erweist. Das gilt auch für die Gnosis des Clemens, die nicht der platonischen *ἐπιστήμη* an die Seite gestellt werden darf, sondern Glaube ist, und zwar eine höhere, weil sich ihrer Wesensart bewußte Form des Glaubens.

Der Unterschied von Platonismus und Christentum ist gekennzeichnet durch den Gegensatz Wissen und Glauben. Wie aber

---

sammen, daß für den Christen als die vollendetste Form der Beziehung zwischen Gott und Mensch die „Liebe" (*ἀγάπη*) gilt. Daß hier eine innere Anknüpfung an den Platonismus für Clemens nicht möglich war, ergibt sich leicht daraus, daß dieser Begriff, in seinem christlichen Bedeutungsgehalt erfaßt, durchaus ungriechisch ist. Der Gedanke der Liebe Gottes zum Menschen liegt einem Gottesbegriff fern, welcher, wie der Platons, überwiegend ontologisches Prinzip ist. Dieses intellektualistisch-spekulative Moment im griechischen Denken erklärt, daß der Gedanke auch noch bei Plotin fehlt. Plotins Gott ist ein Ursein und so sehr aller Endlichkeit enthoben, daß er sich nicht durch irgendeine Bekundung in die persönlich-sittliche Sphäre des Menschentums herablassen darf. Der im Begriff der christlichen *ἀγάπη* weiterhin enthaltene Gedanke: Liebe des Menschen zu Gott, deren Besitz für Paulus die Vollendung des Christen bedeutet, hat bei Platon einen vom christlichen Ethos durchaus verschiedenen Sinn, dem Charakter seiner Philosophie entsprechend. Der Eros führt und treibt den Menschen auf dem ansteigenden Wege des Erkennens, wo er zu immer größerer Schönheit gelangt und schließlich ein höchstes Göttliches leuchten sieht und zu erfassen trachtet. Wenn also bei Platon der Eros ein Vermittler zwischen Mensch und Gott wird, so ist doch der aus heißem Wissensdrang geborene, immer neues Leben weckende Trieb nach Erkenntnis des Wahren und Guten das tragende Motiv. Das Moment dagegen, das für Paulus den Sinn der *ἀγάπη* ausmacht, fehlt: das persönlich Erlebte und im Kampf gegen die Sünde immer neu errungene Verhältnis des Vertrauens der Seele zu Gott. Wenn als Auswirkung dieser erfahrenen Gottesliebe die Liebe zum Mitmenschen dem Christen zum höchsten Gebot wird, so haben wir ein weiteres Moment, das den Begriff der christlichen *ἀγάπη* vervollständigt. Aber platonisch ist auch dieser Gedanke nicht. Platons sittliches Ideal ist bestimmt durch Wertbegriffe, die rationalen Charakter tragen; diese Normen sind als wahres Sein Objekte des Wissens, und mit dem Wissen des Seinsollenden ist die Moralität des Philosophen gegeben. Das sittliche Ideal des Christentums als Wille zur Gemeinschaft ist aufgebaut auf dem irrationalen Prinzip des individuellen Personenlebens, daß jeder menschlichen Seele ein unverlierbarer Eigenwert zukommt. Wie wenig hier eine Anknüpfung an Platon angebracht ist, ersehen wir schon aus dem künstlichen Verfahren des Clemens, wenn er das christliche Liebesgebot in dem Gebet des Sokrates Phaedr. 279: *δοίητέ μοι τἄνδον εἶναι καλῷ* wiederfinden will. (Str. V, 97).

Glaube seiner inneren Art nach sich geschieden weiß vom natürlichen Wissen, so ist es klar, daß ein platonisches Lehrstück und ein platonischer Begriff bei ihrer Hinübernahme ins Christliche immer eine ganz bestimmte, eben christliche Färbung annehmen. Das wird uns z. B. klar an dem Bedeutungswandel des Wortes *καθαρός*, das Clemens häufig benutzt sowohl in Anlehnung an Platon als auch an das Neue Testament. Das platonische Ideal des „gereinigten“ Menschen besagt bekanntlich, daß er frei ist von allen Hemmnissen und Trübungen, die der wahren Einsicht aus der Gebundenheit an die körperliche Welt erwachsen. Wer den Weg nach oben, d. h. zu wahrer Erkenntnis antreten will, muß *καθαρός* sein. Der Begriff „Reinheit“ hat bei Platon keinen primär religiösen Empfindungsgehalt, wie er sich aus einer unmittelbaren Beziehung des Menschen zur Gottheit ergibt. Diese Beziehung aber gibt im Christentum dem Begriff Reinheit erst seinen Sinn, indem der Christ mit diesem Begriff immer den Gedanken verbindet, daß nur der von sündiger Begehrlichkeit geläuterte Mensch es wagen darf, dem heiligen Gott zu nahen. Aus einer Stelle wie Paed. II, 1, 1 (*ὁ γὰρ ἐκείνων καθαρῶς ἀπολυθείς, δὶ ὧν ἔτι χοῦς ἐστιν, τί ἂν ἄλλο προὐργιαίτερον ἑαυτοῦ ἔχοι πρὸς τὸ ὁδῷ ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν κατάληψιν τοῦ θεοῦ*;) ersehen wir, daß für den Christen die Loslösung von der irdischen Welt ein Abwenden von der schlechten Welt bedeutet und daß als Endzweck sofort die Hinwendung zu Gott erscheint. Ganz entsprechend heißt es Str. III, 42: *καθαρὸς γὰρ ὢν καὶ πάσης κακίας ἀπηλλαγμένος ὁ νοῦς δεκτικός πως ὑπάρχει τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως*. Was negativ Weltüberwindung heißt, das heißt positiv Erfassen der göttlichen Wahrheit.

Daß dem Clemens die Anknüpfung an das platonische Motiv „reine Erkenntnis“ besonders nahe liegt, ergibt sich aus der Tatsache, daß ja auch für ihn Erkenntnis (*γνῶσις*) das Höchste ist. Aber wir haben schon darauf hingewiesen, daß es sich (im Gegensatz zu Platon) für Clemens immer um Erkenntnis Gottes (Str. IV, 15; IV, 39f.), christlich gesprochen, Glaube handelt, wodurch der Begriff Reinigung ohne weiteres religiöse Färbung erhält. Der Begriff *κάθαρσις* gewinnt eine gegenüber dem ursprünglichen platonischen Sinn gänzlich veränderte Klangfarbe, wie es der veränderten geistigen Zeitlage entspricht. Diese späten Platoniker — Clemens ebenso wie Plotin — haben nur die Gottheit im Auge und wollen rein, d. h. frei von irdischer Beschränkung

und Befleckung sein, damit sie zur Schau Gottes befähigt werden. Dazu muß ihr eigenes Wesen der überweltlichen, allem Endlichen entrückten Daseinsform des Göttlichen angepaßt werden: nur „auf reine Weise“ darf man mit dem Göttlichen Verkehr pflegen (vgl. Str. IV, 40). Es wird deutlich, daß es sich bei dieser Geistesrichtung trotz aller Berufung auf Platon tatsächlich nicht um eine Erneuerung oder Fortsetzung des wirklichen Platonismus handelt, sondern um eine Abkehr von seinen Intentionen: der von Platon gewiesene Wissensweg wird aufgegeben, weil eine nur auf das „Eine“ gerichtete Seelenhaltung unmittelbare Erleuchtung verheißt.

Der Tatbestand, daß Platons Gotteserkenntnis nicht auf dem Wege religiöser Intuition gewonnen wird, andererseits aber auch nicht zum dialektischen Wissen gehört, ist ausgesprochen in dem platonischen *ἐπέκεινα* (vgl. Resp. 509 b). In diesem „darüber hinaus“ kommt zum Ausdruck, daß auch die obere Welt Platons ihrerseits in sich abgestuft ist. Die Ideen in ihrer Vielheit als Gründe der Erkenntnis werden von einer letzten Einheit überragt. Das ist die Idee des Guten, ihrer Funktion nach Träger und Erhalter des Seins, ihrem Sinngehalt nach Garant dafür, daß im letzten Grunde nur dem Guten das wahre Sein zukommt [1]). Der christliche Denker aber, dem immer die religiös erlebte Dualität von Gott und Welt vorschwebt, übersieht nur zu leicht bei Platon diese Abstufung zwischen der Welt reiner Denkbegriffe und dem Guten als höchstem Seinsgrund (vgl. Str. V, 133). In diesem „darüber hinaus“ liegt es, daß für Platon kein direkter Weg vom wahren Sein zum göttlichen Weltprinzip führt. Die Idee des Guten ist nicht dialektisch zu erschließen in dem Sinne, wie sich für den Scholastiker das ens realissimum aus der Realität der Universalien ergibt.

Deutet aber nicht die Tatsache, daß Gotteserkenntnis für Platon über die dialektische Sphäre hinausragt, und damit das *ἐπέκεινα* gerade auf etwas hin, was in der Richtung des christ-

1) Die Ueberordnung der Idee des Guten über die Sphäre der *οὐσία* ist eindeutig im 6. Buche der Politeia in verschiedenen Wendungen ausgesprochen: 504 d *ἔτι τι μεῖζον δικαιοσύνης τε καὶ ὧν διήλθομεν*, 508 e *αἰτία ἐπιστήμης οὖσα καὶ ἀληθείας* und *κάλλιον ἔτι τούτων* (sc. *γνώσεως καὶ ἀληθείας*); 509 a *ἔτι μειζόνως τιμητέος ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις*, 509 b *ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχον*, vgl. 518 c *τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος φανότατον* . . . . . *τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τἀγαθόν*.

lichen Begriffs Glaube liegt? Ein Unterschied zur christlichen Auffassung vom Glauben, auf den schon hingewiesen ist, ist mit der Tatsache gegeben, daß für Platon dialektische Schulung immer Vorbedingung für den letzten Anstieg ist. Aber auch wenn wir uns über den Zusammenhang zweier Erkenntnisweisen reflektierend Klarheit verschaffen wollen, so ergibt sich für Platon nicht ein Tatbestand, der mit dem scholastischen Schema vom Wissen und einem dem Wissen übergeordneten Glauben etwas zu tun hat. Der Ausblick Platons auf die höchste Idee als Ursein ist seinem Inhalt nach etwas anderes als christlicher Gottesglaube. Für Platon handelt es sich nicht um eine neue, von übernatürlicher Kraft getragene Erkenntnisweise, sondern es besteht eine innere Verbundenheit zwischen Platons Gottesschau und den ureigenen Motiven seines Philosophierens. Wir müssen hier freilich den Unterschied finden zwischen systematischer Einordnung und dem Werdegang des philosophischen Menschen. Auf die systematische Struktur des platonischen Lehrgebäudes gesehen, besteht keine Beziehung zwischen dem Aufstieg zu den Ideen und dem Aufstieg zur höchsten Idee, wie das Fehlen der obersten Stufe im Liniengleichnis (Resp. VI, 510) zeigt. Diese Betrachtung ist es eben, für die das „darüber hinaus" gilt. Aber wenn wir auf den philosophischen Menschen sehen, so entsteht für ihn mit Notwendigkeit nach Abschluß des dialektischen Weges die Frage: Ist auch noch der letzte Realgrund auffindbar, in dem das Sein der Ideen und damit letztlich alles Sein verankert ist? Vom Eros des lebendigen Individuums gesehen, ist der Aufstieg erst dann am Ende, wenn die Idee des Guten als Quelle alles Seins und Erkennens sichtbar geworden ist. Am Endpunkt erschaut der Philosoph die Sonne, von der er jetzt weiß, daß sie in Wirklichkeit alles hervorbringt und erhält, was er bei seinem ganzen Aufstieg erkennend gewonnen hat. Das Finden des *μέγιστον μάϑημα* ist die sinngemäße Krönung des dialektischen Forschens. Das Höhlengleichnis zeigt, wie in natürlicher und stetiger Weise der Erkenntnisfortschritt sich bis zu diesem letzten Endpunkt fortsetzt. Die natürliche Vernunft behält bei Platon das letzte Wort, ein Einbruch aus dem Reich des Uebernatürlichen erfolgt nicht.

Die Besonderheit der Erkenntnisweise Gottes bei Platon prägt sich auch in der Eigenart des Gottes b e g r i f f e s aus. Wir gewinnen einen weiteren Vergleichspunkt, wenn wir sagen: P l a -

tons Gott ist transzendent und immanent zugleich.

Es ist dem Clemens eine besonders wichtige Feststellung, die ihm für die Richtigkeit der platonischen Gottesvorstellung bürgt, daß Platon nicht das Kreatürliche vergottet, wie es die griechischen Naturphilosophen tun, sondern daß er nach einem Herrn über die Natur ausschaut. Die Hinaushebung Gottes über die sinnliche Welt erscheint dem Clemens als gemeinsamer Zug des Geistes, in dem der Christ und der Platoniker sich innerlich berühren. Wie steht es mit dem Transzendenzgedanken in beiden Fällen? Für die Idee des Guten ergibt sich die Eigenschaft der Transzendenz aus der Struktur des Platonismus ohne weiteres, so scheint es. Schon die Ideensphäre ist unsinnlich und transzendent, die über die Wissensfrage hinausgehende Frage nach dem existentiellen Grund der Ideen und damit allen Seins überhaupt bedingt ein weiteres Transzendieren und findet ihre Lösung erst durch ein den Gegensatz sinnlich-unsinnlich zurücklassendes Uebersein. Aber das ist nur die eine Form, wie der Platoniker die Idee des Guten sieht, eben die Form, wie sie vom Wege der Erkenntnis gesehen wird. Wir müssen wissen: im Gefüge der platonischen Philosophie steht die Idee des Guten wohl an der obersten Spitze, aber sie durchstrahlt von da den ganzen Unterbau. D. h., der platonische Dialektiker wird, nachdem er einmal sie dort in jener Höhe erschaut hat, ihre Gegenwart und Mitwirkung überall in der noëtischen Sphäre herausfühlen. Lernte schon der Anfänger in der Dialektik, daß wahres Sein immer ein Gut-Sein bedeutet (vgl. Resp. 505 a), so findet der bis zum Endziel gelangte Platon in jedem Wissensakt und in jeder gerechten und heiligen Tat jenes letzte Gute wirkend wieder (vgl. Resp. VII, 517), dessen Wirklichkeit sich ihm in einer letzten Erhebung der denkend emporgestiegenen Seele erschloß. Die noëtische Sphäre ist existentiell begründet durch das Innewohnen des Guten: damit ist die Immanenz des platonischen Gottesgedankens ausgesprochen. Diese Immanenz hat freilich nichts zu tun mit naturalistischem Pantheismus. Aber die Immanenz der Idee des Guten ist ein Wesensmerkmal des Platonismus, und wir werden der Meinung des Clemens nicht folgen können, wenn er in dem Gedanken der göttlichen Transzendenz ein verbindendes Glied zwischen seiner und Platons Geistesart sieht. Wir werden vielmehr die beiderseitige Uebereinstimmung in diesem Punkte

zurückführen auf die Anerkenntnis, daß bei beiden ein geistiges Prinzip dominiert über das naturhaft-materielle.

Die Ungleichartigkeit beider Auffassungen wird uns vollends klar, wenn wir die christlichen Motive ins Auge fassen, die dem Gedanken der Transzendenz zugrunde liegen. Denn der christliche Gedanke der Transzendenz Gottes hängt immer zusammen mit dem Bewußtsein einer Erleuchtung von oben, d. h. der Offenbarung. Beide, der Platoniker und der Christ, können sich zwar auf die These einigen, daß Gott nicht durch beweisende Erkenntnis (*ἐπιστήμη ἀποδεικτικῇ* Str. V, 82) zu erfassen sei; aber der Sinn ist in beiden Fällen durchaus verschieden. Denn was bei Platon die Anerkennung der Tatsache ist, daß die Dialektik die ihr gesetzte Grenze überschreiten würde, wollte sie das Eine zu ihrem Gegenstande machen, bedeutet für den christlichen Denker keinerlei Einschränkung nach der erkenntnismäßigen Seite, sondern das Gegenteil. Wenn es heißt, daß Gotteserkenntnis nicht durch menschliche Weisheit gewonnen werde, so steht für den Christen immer der Gedanke im Hintergrunde, daß Gott sich dem Gläubigen auf eine viel höhere Weise, eben durch Offenbarung, kundgibt. Die Gewißheit des Glaubens, der ein unmittelbares Schauen ist, ist erhaben über das, was menschliches Beweisen vermag.

Aber auch wenn wir von dieser in der Erkenntnisweise begründeten Verschiedenheit absehen, der Gedanke der Transzendenz Gottes im Christentum ist ein durchaus eigenartiger. Die Gedanken des Christen sind auf einen über alles Sein erhabenen, von aller anderen Wesensart geschiedenen göttlichen Lenker des Weltgeschehens gerichtet. Es ist dem Christen ein Anliegen seines Glaubens, daß der Gott, dem er sich vertrauend hingibt, nicht im Naturgeschehen zu finden ist. Er ist der Schöpfer und Erhalter der Welt, der in seiner Heiligkeit erhaben ist über alles Geschaffene. Diese Gedanken liegen in einer geistigen Sphäre, die dem philosophischen Eros Platons fremd ist.

Wir dürfen eine Uebereinstimmung in diesem Punkte der Transzendenz auch nicht auf dem Umwege über die Mystik suchen. Denn einmal ist zu beachten, daß das mystische Element in christlicher Verbindung bei Clemens nur ein Unterton ist, der mitklingt. Vor allem aber ist zu betonen, daß die Transzendenz der mystischen Gottesschau wie alles Mystische durchaus unplatonisch ist; auch der höchste Aufstieg zur Urwesenheit ist bei Platon kein mystischer Akt.

Das wird an einer Stelle wie Resp. VII, 534 b deutlich, wo gesagt ist, das Erfordernis für den Dialektiker, für jede Sache den „Begriff der Wesenheit zu erfassen", gelte auch für die Idee des Guten; zum Wissen gehöre auch hier das „begriffliche Bestimmen" (διορίσασθαι τῷ λόγῳ). Aber es folgt überhaupt aus der Wesensart der platonischen Philosophie, daß eine Versenkung in die selige Schau (Str. VI, 102) nie letztes Lebensziel sein kann. Platon bewahrt, wie das Höhlengleichnis zeigt, auch im letzten Aufstieg die helle Klarheit der Vernunft; er verliert sich nicht in untätiger, weltabgewandter Seligkeit, er will mit der gewonnenen wahren Erkenntnis zurückkehren zu fördernder Tätigkeit an den Aufgaben des Diesseits (vgl. Resp. VII, 520 c). Platons Ueberweltlichkeit ist nicht die Weltentrückung des neuplatonischen Mysten.

Ein weiterer Vergleichspunkt, der sich mit dem vorigen berührt, ergibt sich aus dem Satz: Ein Wesensmerkmal des platonischen Gottesbegriffes ist seine Abstraktheit.

Wir werden in der Abstraktion ein allgemeines Kennzeichen griechischer Geistesart sehen. Es ist die Kraft und Bedeutung des griechischen Geistes, daß er das rein Begriffliche denkend erfaßt und in dieser Sphäre des Denkbaren die Realität findet, aus der sich ihm die Probleme des philosophischen Wahrheitsverlangens lösen. Aristoteles kommt vom Denken her fortschreitend für seinen Gottesbegriff schließlich zu dem Abstraktum eines „Denkens vom Denken" (νόησις νοήσεως). Worin besteht die Abstraktion des platonischen Gottesbegriffes? Sie liegt zunächst schon unmittellbar in der sprachlichen Bezeichnung „Idee des Guten". Wir sind leicht geneigt, aus der beherrschenden Stellung, die dieser Begriff für Platon hat, auf eine innere Verbindung mit christlichen Gedanken wie dem der sittlichen Weltordnung zu schließen. Aber es gilt, den Begriff des Guten und der Idee des Guten zunächst einmal in seinem ursprünglichen Sinngehalt zu erfassen, ihn also platonisch zu denken. Gut ist für Platon nicht in erster Linie das auszeichnende Charakteristikum Gottes, sondern es ist ein Begriff, in dem die ontologische Funktion für den Griechen schon aus dem Sprachlichen herauszufinden ist. Das Gute ist konstitutives Element für das Sein im wahren Sinne des Wortes, so daß Erkenntnis des Seins immer Erkenntnis des Gut-Seins ist. Wenn wir diese Beziehung

zum Erkenntnisproblem herausfühlen, so wird klar, daß der Begriff „Idee des Guten“ für platonische Denkweise schon in seinem Wortklange etwas von Abstraktion an sich hat.

Schon diese Erwägung kann deutlich machen, daß diese Abstraktion mit der Abstraktion der mystischen Gottesvorstellung nichts zu tun hat. Denn in der Mystik hat die Abstraktion — jedenfalls vom Standpunkte fortschreitender Vernunfterkenntnis aus gesehen — einen negativen Sinn: die Gottheit darf nicht zusammengebracht werden mit der Materie, aber auch nicht mit allem, was in der Welt des Beweisbaren gilt. Bei Platon handelt es sich um eine Abstraktion, die durch die Beziehung des Guten zum Sein einen positiven Sinn hat. Das Gute ist Prinzip des Seins überhaupt; die Idee des Guten garantiert, daß das wahre Sein immer ein Gut-Sein ist.

Ein weiteres Moment der Abstraktion bildet das Fehlen aller konkreten Einzelzüge im Bilde der obersten Idee. Wir wissen, daß diese Tatsache bei Platon darin ihren Grund findet, daß in jener überlogischen Sphäre des ἕν jede Synthesis an dem Fehlen alles Vergleichbaren scheitert. So erklärt sich jene tastende Art der Ausführungen im sechsten Buch der Politeia, die das *μέγιστον μάθημα* nur nennen und lieber nur andeuten als klare Bestimmungen aussprechen möchte. Die Unaussprechlichkeit Gottes ist also bei Platon erkenntnismäßig, dagegen ist sie auf der Gegenseite religiös begründet. Wir müssen hier festhalten, daß bei Clemens eine gewisse Doppelheit des Gottesbegriffs vorliegt. Dabei scheidet für unsere Vergleichung der genuine christliche Gottesbegriff aus, denn er ist nicht abstrakt. Wo der Glaube Gott in seinem Für-uns-Sein als tröstende und helfende Liebe erlebt wird, da ist Gott nicht der Unerforschliche und Unerreichbare. Der Gläubige, der sich als Kind Gottes fühlt, k e n n t Gott, dieser Deus revelatus ist nicht ein sich im Unendlichen verlierender Begriff, sondern eine lebendige Wirklichkeit. Neben dieser genuinen Ausprägung des christlichen Gottesgedankens aber finden wir bei Clemens Ausführungen, die stark an die hellenistisch-mystische Religiosität anklingen. Da, wo es Clemens unternimmt, Gott „in seinem An-Sich-Sein“ zu ergründen, findet sich jene bewußt im Unbestimmten verharrende Abstraktion, die als ein Charakteristikum der mystischen Religiosität jener Epoche zu gelten hat. Der „unbekannte Gott“ ist ein bei Clemens mehrfach wiederkehrender Begriff (vgl. Str. V, 82

τὸ ἄγνωστον). Hier bietet sich eine Vergleichsmöglichkeit mit der Abstraktion des platonischen Gottesbegriffes; aber wir werden wieder einen grundlegenden Unterschied zu Platon konstatieren. Denn nicht die logische Unmöglichkeit verhindert die Aussagen über Gott, sondern der Myste scheut sich, irgendeine menschliche oder überhaupt dem Endlichen entstammende Eigenschaft dem Göttlichen beizulegen. Lieber will er sich mit Negationen begnügen, als daß er das Göttliche, das seinem Wesen nach keinerlei Einschränkung verträgt, in die Sphäre des Endlichen und Profanen hinabzöge. Wieder hebt sich das religiöse Motiv der Spätantike von dem philosophischen Motiv Platons ab.

In der folgenden Betrachtung wenden wir uns der scheinbar dem vorigen widersprechenden Tatsache zu, daß bei Platon bestimmte Aussagen über die Gottheit vorliegen. Daraus ergibt sich uns ein letzter Vergleichspunkt in dem Satz: Alle Aussagen über Gottes Wirken liegen für Platon jenseits der Wissenssphäre, sind also als Mythos zu werten und nicht als Wahrheit.

Man hat sich auf seiten des Christentums namentlich im Mittelalter nur allzugern auf den platonischen Schöpfungsbericht im Timaios berufen, um das Christliche bei Platon ins rechte Licht zu rücken. Auch Clemens sieht in der Bezeichnung des Timaios [1]) „Schöpfer und Vater des Alls“ einen Beweis dafür, daß Platons Gottesvorstellung die christliche, d. h. die richtige ist (Protr. Cap. VI). Von Platon aus gesehen aber ist diese Nebeneinanderstellung beider Berichte durchaus problematisch. Es besteht ein grundsätzlicher Unterschied des erkenntnismäßigen Geltungswertes. Denn alles, was Platon hier als Bericht über einstmals Geschehenes bietet, kann sich nicht als gesichertes Wissen ausweisen. Es liegt nicht mehr im hellen Strahlenschein der auf Ideen gegründeten Erkenntnis, sondern verliert sich im Dämmerlicht der *εἰκασία*, ist eben Mythos. Für den Christen aber ist das Bekenntnis zu dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde eine Glaubensüberzeugung, gestützt auf göttliche Offenbarung, die mehr ist als menschliche Weisheit, und darum im höchsten Sinne Wahrheit.

---

1) Tim. 28 c.

Aber auch wenn wir beide Berichte auf ihren Sinn und ihre Bedeutung prüfen, so ergibt sich jedesmal eine eigentümliche Ausprägung und Motivierung des Schöpfungsgedankens. Einen gewissen Zusammenklang beider Denkweisen mag man noch darin sehen, daß sowohl Platon wie der Christ den Schöpfer über sein Werk hinausheben. Platons Demiurg ist erhaben über den Kosmos, weil eine substantielle Gemeinschaft der höchsten Idee mit einer noch unter der noëtischen Sphäre liegenden, also nicht rein geistigen Wesenheit unmöglich zu denken und ihm unerträglich wäre; analog würde dem Christen das Hinabziehen Gottes in das Reich des Natürlichen als Sünde erscheinen, weil es einer Vergottung des Kreatürlichen gleichkäme: Gott ist Herr des Naturgeschehens (vgl. Protr. cap. VI). Aber schon die christliche Weiterführung dieses Gedankens, die sich steigert zu einem Hymnus auf die Allmacht und Weisheit des göttlichen Weltlenkers, bewegt sich aus der platonischen Gedankensphäre heraus. Eine Offenbarung Gottes in der Natur kennt Platon nicht [1]; ihm leuchtet das Licht des Göttlichen nur in jenem Reich reiner Geistigkeit, zu dem die menschliche Seele denkend und erkennend aufsteigt. Unplatonisch ist vollends die Wendung in das Gebiet der persönlich erlebten Religion, die in dem christlichen Schöpfergott den Geber und Erhalter der Lebensgüter sieht und aus den Werken des Schöpfers die fürsorgende Liebe

---

1) Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht Platon auch in der Schönheit der Natur das Wehen eines Göttlichen gespürt hätte. Der Timaios zeigt, wie der Kosmos als harmonisches Ganzes ein Abbild des Göttlichen genannt zu werden verdient. Aber Platon kennt auch, wie der Anfang des Phaidros zeigt, jenes andächtige Gefühl, das die Natur durch ihre das menschliche Herz gewinnende Stille hervorruft, und weiß diesem Erleben eine philosophische Richtung zu geben. In ihrer geistig-ästhetischen Seite trägt die Natur gleichsam einen Abglanz aus der Ideensphäre an sich. Platon findet hier die Verbindung der alten Naturreligion des griechischen Volkes mit seiner Philosophie, indem er an der Mannigfaltigkeit der Naturschönheit ein unsinnliches werthaftes Sein entdeckt. Die in Sage und Mythos lebenden Götter der Natur werden Träger dieser Geistigkeit; sie sind Symbol dafür, daß Aeußeres und Inneres, Natur und geistige Wesenheit sich zur Harmonie verflechten können und auch im Menschen verflechten sollen (vgl. das Gebet des Sokrates Phaedr. 279). Ein Vergleich mit dem Christentum führt auch hier auf den Gegensatz zweier verschiedener Typen von Religiosität: griechisch-antik ist Immanenz und Weltverbundenheit des Göttlichen, die Vergöttlichung des Kosmos; christlich ist die Transzendenz und „Fremdheit“ Gottes, die Entgöttlichung des „Geschaffenen“.

eines Vaters für seine Kinder herausliest (vgl. für Clemens Str. I, 52 *ἡ ἀκόλουθος Χριστῷ διδασκαλία . . . τὴν πρόνοιαν μέχρι τῶν κατὰ μέρος ἄγει*).

Wenn also der dem Schöpfungsmythos des Timaios zugrunde liegende Gedanke nicht der christliche ist, so bleibt die Frage: wie haben wir ihn positiv zu erklären? Dabei dürfen wir nicht von uns geläufigen, aus der christlichen Gewöhnung erwachsenen Vorstellungen ausgehen, sondern müssen aus dem Platonismus selbst die Erklärung suchen. Die Gesamtstruktur des Platonismus ist — entsprechend der Aufeinanderfolge der drei Erkenntnisweisen *δόξα, ἐπιστήμη, ἰδεῖν τἀγαθόν* — gegeben mit der Dreiteilung: aisthetische Welt (Kennzeichen: Schein, weil ohne Ideenerkenntnis), Ideenwelt (wahres Sein), Gott (Uebersein, Weltprinzip). Dieser Dreiteilung liegt aber tatsächlich ein Dualismus zugrunde; denn wie alles Platonische von der Erkenntnisfrage aus gesehen werden muß, so liegt der Schwerpunkt durchaus in der Sphäre des wahren Seins, die durch Ideen Erkenntnis ermöglicht. Der Gottesgedanke erhält bei Platon seinen Sinn erst von jenem Kernpunkt seiner Philosophie: Erkenntnis des wahren Seins: dadurch, daß das Gute als Urwesenheit aufgezeigt wird, erhält das wahre Sein, das immer ein Gut-Sein ist, auch seine metaphysische Begründung. Von hier aus ergibt sich als letzte platonische Dualität nicht Gott-Welt oder Gott-Materie, sondern die von Sein (rein geistige Ideen) und Nichtsein (Sinnlichkeit). Von dieser Grundstruktur der platonischen Philosophie aus wird es klar, daß die Frage nach der Entstehung der materiellen Welt — die ja schon durch ihr Verhaftetsein mit dem Raum eine Welt des bloßen Scheins ist — nicht in der direkten Linie der platonischen Gedankenführung liegt. Diese Frage taucht vielmehr in einer ganz bestimmten Form auf und erfährt eine in der Eigenart des Platonismus begründete Lösung. Der Kosmos als psychisch-physischer Organismus, als Totalität des Werdens, als geordnete und geregelte Ganzheit und Einheit — nicht die sinnlichen Einzeldinge *αἰσθητά* — ist für Platon ein besonderes Gebilde, an dem sein eindringender Geist nicht vorübergehen kann. Die Besonderheit des Kosmos liegt für Platon in seinem Charakter als „Mittleres“: er trägt abbildliche Züge aus der Ideenwelt an sich, ohne doch selbst Anspruch auf wahres Sein geltend machen zu können. Er bietet das Material dar, an dem die Maßstäbe aus der oberen Sphäre ihre Anwendung finden,

er stellt sich dar als ein Gemisch von Vollkommenem und Unvollkommenem. Aus dieser seiner mittleren Stellung erklärt sich auch sein Gewordensein [1]), d. h. sein Verhaftetsein in der Zeit. Diese Frage nach der Entstehung des Kosmos ist es, der Platon im Mythos des Timaios nachgeht. Wo kann nur der Schöpfer des Kosmos anzutreffen sein? Nicht unter den Ideen, sie sind Sterne, leuchtend, aber nicht wirkend in der Zeit; nur in jener höchsten, sonnenhaften Idee, die letzter Existenzialgrund alles Seins und Werdens ist. Die Dialektik konnte nur in die Richtung des Weges weisen und an seinem Ende die Realität des Urgrundes in der Idee des Guten aufweisen; der Mythos aber weiß von seinem schöpferischen Tun zu berichten. So wird die Idee des Guten zum Schöpfergott, zum handelnden Subjekt im Akte der Schöpfung. Aber es ist eben das Halbdunkel des Mythos, in dem wir uns hier bewegen, nicht das helle Licht klarer Vernunfterkenntnis.

Wir lassen als Abschluß unserer Betrachtung über den Gottesgedanken Clemens selbst sprechen, um an einer charakteristischen Stelle die Art zu zeigen, wie Clemens die platonische Gottesvorstellung mit der christlichen verknüpft, und wie er bemüht ist, beide in eins zu sehen. Die betreffende von uns schon mehrfach herangezogene Stelle, die zugleich bezeichnend ist für die Vorzugsstellung, die dem Platon vor der sonstigen Philosophie eingeräumt wird, findet sich Protr. cap. VI: „Ja, zahlreich kommt wie eine Gespensterschar über mich ein derartiger Schwarm [2]) und führt mit sich unsinnige Schattenbilder fremdartiger Dämonen und dichtet Fabeln mit altweiberlichem Gefasel. Wir sind weit entfernt, den Männern zu erlauben, solche Reden anzuhören; ja, wir pflegen nicht einmal unsere eigenen Kinder zu beruhigen, indem wir ihnen diesen mythischen Unsinn vorreden, auch wenn sie — so lautet ja der Ausdruck — in Tränen aufgelöst sind. Müssen wir doch besorgt sein, die von

1) Auch hier wird der Unterschied zu den religiösen Motiven des Christentums deutlich. Denn für die christliche Betrachtung liegt in dem Moment des Geschaffenseins ein Protest gegen die Ewigkeit der Welt, deren Anerkennung eine Herabsetzung des **einen** ewigen, überweltlichen Gottes wäre (vgl. für Clemens, Str. I, 52, wo es heißt: *ἡ κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν φιλοσοφία ...... τρεπτὴν καὶ γενετὴν οἶδεν τὴν τῶν στοιχείων φύσιν*. Den Gegensatz bilden hier die griechischen Naturphilosophen, von denen es heißt: *στοιχεῖα σέβουσιν*).

2) Gemeint sind die griechischen Philosophien mit ihren Spekulationen.

ihnen verkündigte Gottlosigkeit groß zu ziehen, von ihnen, die sich zwar zehnmal weise dünken, in Wirklichkeit aber garnicht mehr als unmündige Kinder von der Wahrheit wissen. Wie kommt es denn bei der Wahrheit, daß du [1]) die, welche dir glauben, nur aufweisen kannst als solche, die dem fließenden Strom mit seinen ungeordneten Wirbeln unterworfen sind? Wozu füllst du mir das Leben mit Götzen, indem du Winde, Luft, Feuer, Erde, Steine, Hölzer oder Eisen, überhaupt diese Welt als Götter vormalst, ja als Götter sogar die Irrsterne den (ja wirklich!) Irrenden unter den Menschen durch diese vielberufene Astrologie, nicht Astronomie vorschwindelst und aufredest? Nach dem Herrn der Geister verlange ich, dem Herrn des Feuers, dem Schöpfer der Welt, nach dem, der der Sonne ihr Licht gibt; Gott suche ich, nicht die Werke Gottes. Wen soll ich von deiner Seite als Helfer beim Suchen heranziehen? (Wir haben dich ja doch nicht gänzlich verworfen.) Wenn du willst, den Platon. Wie also soll man die Gottheit aufspüren, Platon? „Den Vater und Schöpfer dieses Universums zu finden, ist ein schwieriges Werk, und unmöglich ist es, wenn man ihn gefunden hat, für alle sein Wesen deutlich auszusprechen“ [2]). Warum doch? Ich beschwöre dich bei ihm. Weil er gänzlich unaussprechlich ist [3]). Ja, Platon, du kommst der Wahrheit nahe, darum ermüde nicht! Nimm mit mir das Suchen nach dem Guten auf; es ist ja allen Menschen insgemein, besonders aber denen, die sich mit dem begrifflichen Denken beschäftigen, gleichsam ein Ausfluß von Gott her eingeträufelt. Deshalb bekennen sie auch wider ihren Willen, daß einer Gott sei, unvergänglich und ungeworden, daß er über der Wölbung des Himmels auf der ihm eigenen und nur ihm zukommenden Warte sei, wirklich und immer.

„O, sage mir, wie Gott denn zu erkennen ist, der alles sieht und selbst doch nicht zu sehen ist“, sagt Euripides. Menander scheint mir also geirrt zu haben, wo er sagt: „Sonne, ja dich muß ehren man als ersten Gott, durch den es möglich ist, die Götter all zu schauen.“ Denn auch die Sonne wird wohl niemals den wahren Gott sichtbar machen, sondern der gesunde Logos, der da ist die Sonne der Seele, und nur durch sein Aufleuchten in der Tiefe des Geistes wird das Auge der Seele erhellt. Daher sagt Demokrit nicht ohne Grund: „Von den vernünftigen Menschen

1) Angeredet ist die griechische Philosophie.

2) Tim. 28 c. 3) ep. VII, 341 c.

strecken nur wenige ihre Hände dorthin aus, was wir Griechen jetzt Aether nennen; alles erwägt Zeus, alles weiß, gibt und nimmt dieser, ein König ist er über alles." So kommt ja auch Platon bei seinem Nachdenken über Gott zu dem Ausspruch: „Nach dem König des Alls richtet sich alles, und jener ist die Ursache alles Schönen" [1]. Wer ist nun der König des Alls? Gott ist das Maß der Wahrheit des Seins. Wie also durch das Maß das Gemessene faßbar ist, so wird auch durch die Gotteserkenntnis die Wahrheit überhaupt gemessen und erfaßt. Der wahrhaft heilige Moses sagt: „Nicht soll in deinem Sack großes oder kleines Gewicht sein, auch nicht in deinem Hause großes oder kleines Maß, sondern gerechtes und richtiges Gewicht sollst du haben", wobei er als Gewicht, Maß und Zahl aller Dinge Gott annimmt; denn die ungerechten und falschen Götzen sind zu Hause im Sack und in der sozusagen schmutzigen Seele verborgen. Das alleinige gerechte Maß aber, der allein wahre Gott, immer gleich in seiner Beständigkeit und derselbe bleibend, mißt und wägt alles, wobei er die Gerechtigkeit gleichsam als Wage benutzt, um die Natur des Alls ohne Schwanken zu fassen und zu tragen. „Gott durchmißt, wie auch das alte Wort sagt, Anfang, Ende und Mitte des seienden Alls haltend, den geraden Weg, in der Natur umherwandelnd. Ihm folgt immer die Gerechtigkeit als Rächerin der Uebertretungen des göttlichen Gesetzes" [2]. Woher, Platon, errätst du die Wahrheit? Woher verkündet der reichliche Aufwand der Worte die richtige Gottesverehrung? Weiser als dieser, heißt es, sind die Barbarengeschlechter. Ich kenne deine Lehrer, auch wenn du sie verheimlichen willst: Geometrie lernst du von den Aegyptern, Astronomie von den Babyloniern, die Heilsprüche nimmst du von den Thrakern, vieles haben dich auch die Assyrer gelehrt, die Gesetze aber, soweit es wahre sind, und die Gottesanschauung hast du eben den Hebräern zu verdanken."

Die Uebereinstimmung liegt für Clemens hier in den folgenden Punkten. Gott, der Vater und Schöpfer des Universums, der Unaussprechliche, ist Herr der Natur, der der Sonne ihr Licht gibt. Darin spricht sich der christliche Transzendenzgedanke aus, über dessen Verhältnis zu Platon wir bereits gehandelt haben. Der nebenher behandelte Gedanke, daß allen edlen Geistern, besonders denen, die sich mit dem begrifflichen Denken beschäftigen, der Gottesgedanke innewohne kraft eines göttlichen Aus-

1) ep. II, 312 e. 2) Legg. IV, 715 e, 716 a.

flusses, findet bei Platon Ausdruck in einer für seine Philosophie charakteristisch abgewandelten Form. Denn *θεῖος*, d. i. für das Göttliche aufgeschlossen, gottbegeistert, ist derjenige, der begrifflich denkend aufsteigt in die Sphäre geistig-sittlicher Wesenheiten, dessen Seele sich zur Ideenwelt hingezogen fühlt und nur dort heimisch ist. In diesem Sinne heißt der wahre Philosoph *θεῖος* (ep. VII, 340 c). Wir sehen wieder, wie für Platon die Ideenwelt im göttlichen Lichte erscheint, und daraus geht hervor, wie sehr sich seine Religiosität von der christlichen scheidet; für die christliche Anschauung bleibt eben Platon immer sozusagen eine Stufe unter dem Göttlichen. In einem weiteren Sinne freilich werden wir mit Clemens für Platons Persönlichkeit die göttliche Inspiration bejahen; denn er ist in der Beschäftigung mit dem begrifflichen Denken fortgeschritten, bis er auf einen letzten geistig-sittlichen Urheber hinweisen konnte.

Wichtiger ist der nächste von Clemens herausgestellte Gedanke, der wieder seine christlich-religiöse Interpretation Platons verrät. Wenn es heißt: Gott ist das Maß der Wahrheit des Seienden, so ist das ein Satz, der für alle christliche Philosophie grundlegend ist [1]); zugleich aber berühren wir damit den Punkt, wo der grundsätzliche Unterschied zwischen platonischer und christlicher Gottesauffassung deutlich wird, ein Unterschied, der zugleich für mittelalterliches Denken einerseits und antikes Denken andererseits entscheidend wird. Der Gottesgedanke Platons ist für sein philosophisches Lehrgebäude nicht konstitutiv. Aeußerlich tritt das schon darin hervor, daß der Gottesbegriff nicht Ausgangspunkt, sondern letzter abschließender Endpunkt des dialektischen Forschens ist. Worauf wir schon mehrfach hingewiesen haben: nicht der Gottesgedanke, sondern die Ideenwelt ist der feste Punkt, um den sich alles weitere zum geordneten Bau zusammenfügt, das tragende Fundament des platonischen Lehrgebäudes. Gerade die Funktion, Wahrheitskriterium für alles zu sein, die Clemens für den in seiner Beständigkeit verharrenden Gott in Anspruch nimmt — damit auf eine im Kommen begriffene christliche Philosophie hinweisend — kommt bei Platon den Ideen zu, deren Wesen das wahre Sein ist. So kann er sagen: die obere Welt ist Maß für die untere Welt [2]), d. h. die

1) Derselbe Gedanke findet sich Str. II, 50; *τὸ κατὰ θεὸν ἀληθινὸν καὶ δίκαιον μέτρον, ᾧ μετρεῖται τὰ μετρούμενα.*

2) Vgl. Anm. S. 15.

Anteilnahme an dem Denkbaren oder rein Begrifflichen, wie es z. B. auch die „Zahlen an sich“ (*αὐτοὶ οἱ ἀριθμοί* Resp. VII, 525 d) sind, ist das Kriterium, an dem sich wahr und falsch scheiden. Dem Christen aber können nicht irgendwie geistige Denkbegriffe die Wahrheit verbürgen, für den Christen ist der im Glauben gefundene Gott die Grundrealität, an der sich wahr und falsch scheiden.

Es liegt im Wesen der religiösen Weltbetrachtung, daß die Gottheit für sie der Kristallisationspunkt ist, von dem alles Licht sich herleitet und zu dem alle seine im Durchgang durch die Mannigfaltigkeit des Seins vielfach gebrochenen Strahlen zurückstreben. Dieser Grundsatz: „Alle Wahrheit schließlich in Gott“, bleibt auch dann, wenn das religiöse Bewußtsein in der Selbstbesinnung auf sein eigenes Wesen durch Verbindung mit der Ratio eine christliche Philosophie hervorbringt. Denn christliche Philosophie ist Forschen nach Erkenntnissen, deren Geltung und Sinn sich vom Gottesgedanken als einer geoffenbarten Wahrheit ergibt. Das mittelalterliche Motto Fides praecedit intellectum deutet sich an in dem Satz des Clemens: Gott ist das Maß der Wahrheit des Seienden.

Clemens erweitert den Gedanken, daß Gott das richtige und immer gleichbleibende Maß für alles sei, zum Gedanken der sittlichen Weltordnung. Er beruft sich dafür auf Platons Autorität unter Heranziehung von Legg. IV, 715: „Gott durchmißt, wie auch das alte Wort sagt, Anfang, Ende und Mitte des seienden Alls haltend, den geraden Weg in der Natur umherwandelnd. Ihm folgt immer die Gerechtigkeit als Rächerin der Uebertretungen des göttlichen Gesetzes.“ Wir werden mit einer gewissen Vorsicht dieser Gleichsetzung gegenüberstehen, schon weil es sich in der Platonstelle um ein Zitat („alter Spruch“) handelt und weil in den „Gesetzen“ die Ursprünglichkeit des philosophischen Gedankens oft zurücktritt vor dem Interesse der Volkspädagogik. Wir werden folgendes sagen können: Der Gedanke eines gerechten Ausgleichs liegt Platon nicht ganz fern. In immanenter Form ist die Seligkeit des Guten und die Unseligkeit des Schlechten ausgesprochen, wenn nach Platon „glücklich“ nur derjenige sein kann, der durch sittliche Lebensführung in Harmonie mit dem Guten lebt. Aber der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes liegt hierbei fern; denn wir wissen, daß die platonische Eudämonie ihrem Wesen nach durchaus autonom ist und

sich nicht durch göttliche Fürsorge begründet weiß (Apol. 41 c d). Man könnte den christlichen Gedanken von der Gerechtigkeit des göttlichen Weltregiments in gewissen mythischen Schilderungen bei Platon wiederfinden, wie z. B. im 10. Buch des Staates, wo von der Sühne für begangenes Unrecht erzählt wird, die durch Bestrafung des Schuldigen in der Unterwelt erfolgt. Hier gilt: wenn Platon das Wirklichwerden der Gerechtigkeit im Jenseits beschreibt, so ist das eben Mythos und darf nicht ohne weiteres einem christlichen Glaubenssatz an die Seite gestellt werden, der seiner Art nach etwas ganz anderes ist. Wir dürfen die Uebereinstimmung zwischen Platonismus und Christentum nicht herstellen, indem wir in Parallele stellen, was für das Christentum zentral und was im ganzen des Platonismus eine angeführte Illustration ist. Eine wahre Vergleichung wird vielmehr in dieser durch den Begriff Gerechtigkeit umrissenen Frage so argumentieren: für die christliche Betrachtung ist der Gottesgedanke das Primäre, nicht nur für die Erkenntnis, sondern auch für die Ethik konstitutives Prinzip. Gerechtigkeit wird Wirklichkeit dementsprechend als Eigenschaft Gottes, und von hier aus ergibt sich der Gedanke von der Gerechtigkeit des göttlichen Weltregiments. Bei Platon erhält sowohl die Erkenntnis als auch das ethische Ideal seine Begründung im Sein der Ideen. Gerechtigkeit ist darum nicht in erster Linie eine Eigenschaft Gottes — das erst in abgeleiteter Weise —, sondern Gerechtigkeit hat ihr Sein unabhängig von Gott dadurch, daß sie Idee ist. Der entscheidende Punkt also, auf den hingewiesen werden muß, ist der, daß bei Platon der Schwerpunkt im Sein der Ideen liegt, für den Christen aber der Gedanke vom Walten des lebendigen Gottes im Mittelpunkt steht.

DIE „ANGLEICHUNG AN GOTT".

Im Anschluß an die Gottesfrage bedarf der platonische Begriff der Angleichung an Gott (*ὁμοίωσις θεῷ* Theaet. 176 b) einer besonderen Betrachtung. Wenn wir diesen platonischen Begriff nach seinem Sinn zu erfassen suchen und seine häufige Verwendung bei Clemens ins Auge fassen, so wird das Verhältnis der Ethik zum Gottesgedanken deutlich, wie es sich im Platonismus einerseits, im Christentum andererseits gestaltet.

In welcher Weise zieht Clemens den Gedanken der Angleichung

an Gott in seinen christlichen Gedankenkreis hinein? Clemens findet in diesem platonischen Begriff einen Punkt, an dem der innere Kontakt zwischen Platons Lehre und der wahren Philosophie des Christentums ganz eindeutig zum Ausdruck kommt. Angleichung an Gott ist in den Augen des Clemens Gipfelpunkt und Endpunkt (*τέλος*) der platonischen Philosophie, die gerade von hier aus betrachtet im Christentum ihre organische Fortsetzung und Krönung erfahren hat. So wird denn die charakteristische Stelle Theaet. 176 b, wo die *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ δυνατόν*, ihrem Wesen nach „Gerechtigkeit und Heiligkeit verbunden mit rechter Einsicht", als Inhalt eines philosophischen Lebensideals erscheint, von Clemens außerordentlich häufig zitiert und klingt ebenso häufig ohne ausdrückliche Berufung auf Platon in seinen eigenen Gedankengängen an. Wenn er auch Str. II, 136 das christliche Telos diesem platonischen Telos nicht ohne weiteres gleichsetzen will, so bleibt doch „die Angleichung an Gott, soweit es möglich ist", ein Richtpunkt (*σκοπός*), der hinführt auf das letzte Ziel, das dem Christen vorschwebt. (Nach Paulus wird das christliche Telos als „ewiges Leben" bestimmt.) Daß Clemens diesen platonischen Begriff durchaus zu seinem Christentum rechnet, wird auch an einer anderen Stelle (Str. I, 52) deutlich, wo als Bestandteile der christlichen „Lehre" neben Schöpferglauben, Vorsehungsglauben und der Lehre vom Gewordensein der Materie auch „der Lebenswandel, der nach Möglichkeit Gott angeglichen ist", genannt wird.

Bevor wir die Frage erörtern, ob der platonische Gedanke von Clemens mit Recht als ein dem Christentum verwandter empfunden wird, stellen wir die andere Frage: Was bedeutet *ὁμοίωσις θεῷ* bei Platon? Wie ist jene Stelle Theaet. 176 zu verstehen? Der Wortlaut dort ist folgender: „Es ist unmöglich, daß das Böse vergeht, Theodorus, denn ein dem Guten Entgegengesetztes muß immer da sein, unter Göttern kann es seinen Sitz nicht haben, aber die sterbliche Natur und diesen Ort umkreist es mit Notwendigkeit. Deshalb muß man auch versuchen, möglichst schnell von hier dorthin zu entfliehen. Diese Flucht aber bedeutet Verähnlichung mit Gott, soweit es möglich ist, Verähnlichung aber gerecht und fromm werden mit rechter Einsicht (*δίκαιον καὶ ὅσιον γενέσθαι μετὰ φρονήσεως*). . . . . Das Wahre wollen wir so vortragen: Gott ist niemals irgendwie ungerecht, sondern so gerecht wie nur möglich, und nichts kann ihm ähnlicher sein,

als wer von uns ebenfalls so gerecht wie möglich wird. Hieran scheidet sich auch die wahre Bedeutung eines Mannes von Nichtigkeit und Unmännlichkeit; denn die Erkenntnis davon ist wahre Weisheit und Tugend, die Unkenntnis aber offenbare Torheit und Schlechtigkeit." Zum Verständnis dieser Stelle vergegenwärtigen wir uns: Der Sinn alles Philosophierens liegt für Platon darin, daß der Weise sich über diese Welt erkenntnismäßiger und sittlicher Unvollkommenheit zu jener von der Sinnlichkeit befreiten Welt des wahren Seins erhebt. In diesem Sinne ist hier die Flucht zu verstehen als eine Befreiung von Torheit und Unseligkeit und zugleich als ein Eintritt in diejenige Sphäre, deren Kennzeichen Einsicht und Gerechtigkeit sind. Wie trügerisch und wahr, wie das Unseligste und das Glückseligste, wie ungöttlich und göttlich, wie Bosheit und Tugend, wie sterbliche Natur und die von Uebeln freie Stätte, so scheiden sich die Wege der Menschen je nach dem gewählten „Vorbilde". Für den Menschen aber ergibt sich aus der Wahl des Lebensweges nach der einen oder anderen Richtung, daß er seiner Umgebung in zunehmendem Maße angepaßt und angeglichen wird zum guten und zum schlechten Ende. Die Stelle Resp. 500 b zeigt, daß diese Angleichung für die nach oben gerichtete Seele des Philosophen schon in der Ideensphäre einsetzt. Der Dialektiker, der „seine Gedanken auf das Seiende richtet", der „auf Wohlgeordnetes und sich immer Gleichbleibendes schaut, das unter sich kein Unrecht tut oder leidet", wird dem „Göttlichen und Geregelten" ähnlich und selbst ein Geregelter (*κόσμιος*) und Göttlicher. Dem aber, der den Weg nach oben zu Ende geht, eröffnet sich der Ausblick auf ein letztes Ziel, wo sich dem seherischen Geiste als höchstes Seinsprinzip die Verbindung von Wahrheit und Gerechtigkeit kundgibt. Es ist für den, der diesen letzten erkenntnismäßigen Aufstieg zur Idee des Guten vollzieht, eine praktische Folgerung, die sich bei der Wesensart der platonischen Philosophie von selbst ergibt, daß er für seine Person die Angleichung an dieses höchste „Maß" gewinnt (vgl. Resp. 504 c, Legg. 716 c).

Wir werden jene Theaetetstelle richtig verstehen, wenn wir bedenken, daß hier gleichsam als ein Analogon zur platonischen Erkenntnislehre die sittliche Entwicklung des philosophischen und des unphilosophischen Menschen geschildert ist. Wer seinen Schwerpunkt hier in dieser Welt festhält wie der Durchschnitts-

mensch (*οἱ πολλοί*), wem es nur auf den Schein nach außen ankommt, kann nicht zu wahrer Einsicht gelangen. Das Wahre erreicht nur derjenige, der seinen Blickpunkt in der allein wahren oberen Sphäre nimmt, womit er sich über alles Kleinliche und Einzelne erhebt. Er vermag die eigentliche Bedeutung seines Eigenwesens (*δεινότης*) nur darin zu sehen, wie er in Beziehung tritt zu dem, was er als das allein Wahre erkannt hat. Damit hat sein Lebensweg die Richtung nach oben gewonnen, und er nähert sich der höchsten Wahrheit und Gerechtigkeit, die in Gott verwirklicht sind. Er weiß, daß er zur Verähnlichung mit diesem Höchsten berufen ist, und dieses Bewußtsein läßt ihn hierin seine eigentliche und einzige Aufgabe erkennen: er löst sich von den Erbärmlichkeiten des irdischen Daseins und wird sein Leben ganz vom Wahren, d. h. letztlich von der Gerechtigkeit Gottes bestimmt sein lassen. So wird dem Weisen unmittelbar die „*ὁμοίωσις θεῷ* soweit als möglich“ zum Leitstern seines Lebensweges.

Dabei ist festzustellen, daß *ὁμοίωσις θεῷ*, wie Platon sie versteht, für den Menschen ein immer von neuem aufgegebenes Ziel bedeutet, das wie ein verheißendes Licht in der Ferne winkt. Es bleibt dem Menschen die Aufgabe, den Weg in der Richtung daraufhin sich durch Tugend und Einsicht zu erkämpfen. Was für Platon am Ende seiner philosophischen Bahn steht, ist nicht selige Ruhe in Gott, sondern eine Aufgabe, nämlich die, weiterzustreben zu dem höchsten Ideal vollkommener Vereinigung von Einsicht und Gerechtigkeit, das ihm als sein Gott vorschwebt.

Damit ist schon gesagt, daß *ὁμοίωσις θεῷ* bei Platon nicht eine Vorstufe zur mystischen Vereinigung des Menschen mit der Gottheit ist. Platons Ueberweltlichkeit ist auch in ihrem höchsten Zielpunkt, der möglichsten Angleichung an Gott, eine Ueberweltlichkeit kraft der Vernunft. *Ὁμοίωσις θεῷ* bedeutet für Platon nicht ein Aufgeben der eigenen Wesenheit, ein letztes Einswerden mit der Gottheit in der Wonne schwärmerischer Ekstase, wie es der Myste in einem großen Augenblick erlebt. Platons religiöses Pathos ist von ganz anderer Art. Es fügt sich dem Grundcharakter seiner Philosophie ein, der durch eine grundsätzliche und definitive Teilung der Welt entscheidend bestimmt ist: der Abstand zwischen Gott und Mensch ist durch Notwendigkeit als bleibend gesetzt, wie schon die Idee als eine der höheren Sphäre angehörige Wesenheit vom Menschen nie erreicht wird (vgl. Resp. 500 b *ὅσον δυνατόν*), sondern Vorbild und Blickpunkt

bleibt. Durch *ὁμοίωσις θεῷ* ist dem Menschen die Richtung des Weges gewiesen, auf dem er im Streben nach Einsicht und Gerechtigkeit sich stets eins weiß mit dem letzten Wesensgrund, der, selbst das Gute, auch Quelle alles Guten und alles wahren Seins ist.

Der platonische Gedanke der Angleichung des Menschen an Gott wird in der hellenistischen Epoche Ausdruck des religiösen Zeitgefühls. Theologie und Ethik waren für jene Jahrhunderte Inhalt des Philosophierens, und rückschauend fand man in Platon denjenigen, der zuerst die Erkenntnis des Guten vorangestellt und den Weg dorthin durch sittliche Lebensführung als Angleichung an Gott verkündet hatte. Jede Philosophie hat ihren Endzweck (*τέλος*), den Clemens aufsucht und der für ihn über den Wert der Philosophie entscheidet: es ist eine besondere Auszeichnung der platonischen Philosophie, daß ihr die Angleichung an Gott als Telos zuerkannt wird [1]). Aber wenn der Platoniker der späteren Zeit diesen Begriff seinen eigenen Gedanken einfügt, so liegt dem ein ganz bestimmtes Verständnis zugrunde, wie es sich aus der veränderten geistigen Lage ergibt, für welche die Betonung gerade dieses Gedankens charakteristisch ist. So ist es auch bei Clemens. Lag bei Platon die Sache so, daß Denken und Handeln des Menschen immer den Aus-

---

1) In diesem Sinne wird Str. II, 131 das Telos der platonischen Philosophie als ein Doppeltes bezeichnet: objektiv das Gute, an dem man (erkennend) Anteil hat (*μεθεκτόν*), subjektiv die Angleichung des Menschen an das Gute durch Tugend und wahre Philosophie (*μετέχον*). Von Platon aus gesehen ist die Frage nach einem Endzweck der Philosophie abwegig, sie entspricht der Geistesrichtung der späteren Zeit mit ihrem praktisch-religiösen Interesse. Denn sowohl die Eudämonie des Weisen als auch die möglichste Angleichung an Gott — beide werden von Clemens gleichgesetzt und als Telos bezeichnet — sind für Platon nicht ein Abschluß, sondern beide Begriffe enthalten in sich das Moment der Aufgabe, deren Erfüllung in immer sich erneuernder Zielsetzung dem Weisen obliegt. Platons Philosophie ist ganz und gar nicht auf den Ton einer letzten Beruhigung gestimmt, sondern Forschen durch die Vernunft ist ihm immer das Höchste. Damit wohnt seiner Philosophie gerade eine Unruhe inne, eine Unruhe des ständigen Wissensdranges, die zugleich eine solche sittlichen Aufwärtsstrebens ist. So ist denn auch die *ὁμοίωσις θεῷ* bei Platon nicht ein religiöses Quietiv, sondern ein philosophisch fundiertes Motiv. Sie ist wohl Höhepunkt seiner Philosophie, ein letztes Wort, das Platon dem Menschen von der Höhe seines philosophischen Lebens mit auf den Weg gibt, aber ist nicht Vollendung und Erfüllung, sondern bleibt Ausblick in der Richtung auf das im Geist geschaute unverrückbare Ziel.

gangspunkt bildeten, daß menschliche Vernunft von sich aus schließlich hinführte zu einem Göttlichen, so ist für Clemens die *ὁμοίωσις θεῷ* von vornherein da als ein religiöses Gut, das es gilt zu gewinnen. Die Angleichung an den Geliebten, *ὁμοιοῦσθαι τῷ ἠγαπημένῳ*, ist bei Clemens das Höchste, wonach der Gläubige in ständiger Erwartung ausschaut, Suchen, Finden, Glauben, Hoffen, Lieben heißen die einzelnen Sprossen auf der religiösen Stufenleiter, die der Erfüllung vorangehen (Str. V, 17). Die Angleichung ergibt sich nicht wie bei Platon aus einem Denken des höchsten Gegenstandes, sondern aus der liebenden Hingabe an die Gottheit [1]). Die religiöse Sphäre, in der wir uns bei Clemens befinden, wird weiter deutlich, wenn Str. IV, 152 die Rede davon ist, daß die Sophrosyne durch anhaltende Selbstbetrachtung zur *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* gelangt. Die Pflege des eigenen Selbst, die eine Reinigung ist, wird zum Mittel, den Menschen in jene rechte Verfassung zu bringen, die einer Angleichung an Gott gleichkommt. Denn den Gott, der heilig ist, schaut der Mensch nur „auf heilige Weise“. Die Seele muß zu einer ausgeglichenen Einheit werden, wie sie in Gott verwirklicht ist; die gleichmäßige Gelassenheit ist ihr bestes Teil. Ist sie noch vielfältig (*ποικίλη διάθεσις*), so ist ihr inneres Gleichgewicht in ständiger Gefahr, gestört zu werden durch fremde Einflüsse von außen. Die Reinigung von Begierden, das Ablegen des Unheiligen ist die Vorbedingung für den rechten Seelenzustand, der allein auf seiten des Menschen die ersehnte

1) Hier ist darauf hinzuweisen, daß bei Clemens der Begriff des *ἀγαπᾶν* gegenüber Paulus eine Verschiebung vom Christlichen ins Mystische erfahren hat. Auch bei Clemens heißt es Str. IV, 53: *τελειοῖ ἡ ἀγάπη*. Aber für Clemens ist doch diese Vollendung mehr als ein gegenseitiges „Anerkennen“ zwischen Gott und Mensch (vgl. I. Kor 13, 12 und dazu E. Hoffmann, Pauli Hymnus auf die Liebe, Dtsch. Vierteljahrsschr. f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1926, Heft 1); sie ist die Vollendung des Gnostikers, d. h. jene eine ganz bestimmte, unveränderliche Haltung des zur höchsten Schau Gelangten. Die beiden auszeichnenden Eigenschaften auf dieser Stufe sind *ἀπάθεια* und *ἀγάπη*. Schon diese Verbindung deutet darauf hin, daß es sich bei Clemens um ein mystisches Lieben handelt (vgl. auch Wendungen, wie *δι' ἀγάπης οἰκειούμενος τῷ θεῷ* Str. VI, 102, *ὁμοίωσις τῷ ἠγαπημένῳ* V, 17 oder VII, 13: mit liebenden Seelen die Schau genießen). Dieser Gedanke der im ekstatischen Erlebnis vollzogenen Liebe zu Gott ist dem klassischen Griechentum fremd; dagegen kennt ihn die neuplatonische Mystik (*ἀγαπᾶν* und *ἐρᾶν* bei Plotin), deren innere Verwandtschaft mit Clemens sich auch hierin zeigt. Daß sich dabei auch wiederum der intellektualistische Einfluß der griechischen Denkweise auf die christliche des Clemens bemerkbar macht, zeigt eine Verbindung wie *γνωστικῶς ἀγαπᾶν* Str. VI, 73).

Angleichung an Gott ermöglicht (Str. IV, 150 f.; IV, 139). In demselben Maße, wie wir uns hier von der platonischen Linie aufsteigender Erkenntnis entfernen, nähern wir uns der mystischen Versenkung Plotins. In demselben Maße wie beim Subjekt klare Erkenntnis übergeht zu mystischem Schauen, tritt auf seiten des Objekts an die Stelle eines letzten Zielpunktes, wo eine Vereinigung von höchstem Wissen und höchster Sittlichkeit eintritt, die Gottheit, mit der verbunden zu sein höchste Seligkeit bedeutet. Das unmittelbare Gotteserlebnis, das sich von aller natürlichen Betätigung der menschlichen Vernunft bewußt löst, ist für Clemens die grundlegende Tatsache, von der aus sich für den Gläubigen die erstrebte Angleichung an Gott ergibt.

Die Eigenart dessen, was Clemens unter *ὁμοίωσις θεῷ* versteht, erkennen wir aus einer Zusammenstellung derjenigen Eigenschaften, die für ihn das Wesen der Angleichung an Gott ausmachen (Str. VII, 13 als *κανόνες* bezeichnet): Reinigung (*κάθαρσις*), Befreiung von Leidenschaften (*ἀπάθεια*), Bedürfnislosigkeit (*ἀπενδεές*), Enthaltsamkeit, Geduld, Herrschaft über die Begierden, Wohltun (*εὐποιία*), Liebe (*ἀγάπη*), Mildtätigkeit (*ἡμερότης*), Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), Frömmigkeit (*θεοσέβεια*), Gehorsam (*ἀκολουθία*). In dieser Reihe ist unschwer zu erkennen, wie wir uns bei Clemens ganz in einer geistigen Atmosphäre befinden, wo die ethischen Inhalte in enge Beziehung zu einem religiösen Grunderlebnis gesetzt sind. Denn immer handelt es sich bei diesen Prädikaten nicht um einzelne Handlungen, sondern um eine gleichmäßige, nicht zu erschütternde Haltung der zur Einheit gewordenen Seele, die als „gottgemäße Haltung" (Str. VII, 3) die Angleichung an Gott bedeutet. Platons *ὁμοίωσις* war ein Streben durch Gerechtigkeit und Einsicht zum Ideal; der christliche Platoniker des dritten nachchristlichen Jahrhunderts weiß in mannigfacher Weise jenen Zustand der menschlichen Seele zu beschreiben, der ihr die ersehnte Gottähnlichkeit bringt, jenes höchste Gut, zu dem alle Philosophie letztlich hinstreben muß.

Wenn somit ein ganz religiös nachgefühlter Gedanke wie der Gedanke von der Angleichung des Menschen an Gott zu einem Zentralbegriff der Philosophie werden kann, so ist damit dem Clemens der Weg gewiesen, diesen platonischen Begriff auch ausdrücklich für das christliche Lebensideal im engeren Sinne in Anspruch zu nehmen. So wird der christliche Gnostiker derjenige, dem in Wahrheit das Prädikat *ἐξομοιούμενος θεῷ* zu-

kommt. Das erfordert eine Verchristlichung des Begriffes, und diese vollzieht Clemens in doppelter Weise: zunächst so, daß er den platonischen Worten einen Sinngehalt gibt, den er seinem christlichen Glaubensempfinden entnimmt. In diesem Sinne wird Str. IV, 168 der *ἐξομοιούμενος θεῷ* als Pneumatiker und Erwählter bezeichnet. Protr. cap. 4, 86 kommt das christliche Empfinden zum Ausdruck, wenn es heißt, daß Gott allein die Angleichung zu bewirken vermag. Ebenso liegt eine Verchristlichung des platonischen Gedankens vor, wenn Str. VI, 114 die Angleichung des Menschen an Gott als „Einsetzung in die Sohnschaft und Freundschaft Gottes“, als ein „Miterben“ verstanden ist, wobei die Vollendung nach dem Evangelium als Bedingung auf seiten des Menschen vorausgesetzt ist. Str. VII, 86—88 beschreibt Clemens die *ὁμοίωσις* in Anlehnung an das Wort Matth. 5, 48 („Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“) als die christliche Vollkommenheit: sie besteht in der inneren Disposition, Sünden zu vergeben, nicht auf Vergeltung bedacht zu sein, frei von Leidenschaften (*ἐν τῇ ἕξει τῆς ἀπαθείας*) zu leben. Das ist eine christliche *ὁμοίωσις*, bei der neben der Erkenntnis christliche Eigenschaften wie *ἀμνησικακία* und *ἀνεξικακία* grundlegend sind. Diese Verchristlichung kann sich bei Clemens unmittelbar an den Wortlaut bei Platon anlehnen, wenn es am Schluß des Protreptikus heißt, daß allein der gottesfürchtige Christ gottähnlich sei, weil er „durch Jesus Christus gerecht und fromm auf Grund der Einsicht gemacht ist.“ Damit ist das platonische Ideal zwar wörtlich von Clemens für sein christliches übernommen; aber wie es die Art des Clemens ist, an die platonische Begriffswelt sein christliches Verständnis mit einer gewissen Unbefangenheit heranzutragen, so erscheinen die platonischen Begriffe *φρόνησις*, *δίκαιος* und *ὅσιος* hier christlich modifiziert. Wie schon das hinzugefügte „durch Jesus Christus“ beweist, sind Gerechtigkeit und Heiligkeit im Bewußtsein des Clemens ebenso christlich umgedeutet wie die Einsicht als christlicher Gottesglaube verstanden ist. Ebenso wie das dem Clemens vorschwebende Ideal einer christlichen Gnosis sich nicht deckt mit dem auf dialektischem Wege gefundenen Wissen im Sinne Platons, so ist auch die Einsicht, die für Clemens zur Angleichung an Gott führt, etwas anderes als die Einsicht des platonischen Weisen. Denn eine gesicherte Erkenntnis, die als Frucht forschender Geistesarbeit gewonnen wird, ist kein christliches Ideal. Was

der Christ unter Einsicht versteht, zielt immer hin auf jenen durch das Wort Glaube umschriebenen Durchblick in die Welt der überirdischen Wahrheit, die alles natürliche Denken hinter sich läßt. Gerechtigkeit und Heiligkeit und Einsicht sind für Platon das Ziel, das ihm die wahre Philosophie zeigt, ein Ziel, in dessen Verfolgung er sich dem verwirklichten Ideal „Gott" angleichend nähert. Wenn es von dem Christen heißt, daß er die Angleichung an Gott durch Gerechtigkeit und Heiligkeit auf Grund der Einsicht erreicht, so liegt dem ein christliches Verständnis zugrunde, nämlich der Gedanke: durch den Glauben, der die allein wahre und bindende Einsicht ist, wird der Christ befähigt, ein neues Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu führen; und wie dieses Leben im Geist seinen Ursprung in Gott hat, so wird auch der Christ emporgehoben zur Aehnlichkeit mit dem Gott, dessen Wesen Gerechtigkeit und Heiligkeit ist.

Eine weitere „Verchristlichung" liegt darin, daß Clemens den Gedanken der Angleichung des Menschen an Gott durch Hereinziehung der Mittlerschaft des Sohnes zu mildern sucht. So wird Str. II, 134 die *ὁμοίωσις* ganz einfach auf den „wahren Logos" (*ὀρθὸς λόγος*) bezogen, welcher der große Hohepriester ist, durch den auch wir in den Besitz der Sohnschaft gelangen und Brüder und Miterben heißen dürfen. Diese Zwischenstellung des „göttlichen und königlichen Logos" tritt auch Str. V, 94 hervor; dieser Logos ist in seiner Eigenart als *ἄνθρωπος ἀπαθής* das Abbild Gottes, und zu ihm steht der menschliche Nus wiederum im Verhältnis des Abbildes (*εἰκὼν τῆς εἰκόνος*), wodurch die *ὁμοίωσις* zwischen Gott und Menschen indirekt hergestellt wird. Ganz analog wird Str. VII, 16 der Gnostiker das dritte göttliche Abbild genannt, das sich dem *δεύτερον αἴτιον* — dem Transparent (*χαρακτήρ*) der Herrlichkeit des allmächtigen Vaters — nach Möglichkeit angleicht zu einem wahrhaftigen Leben, indem es dieses Vorbild, das uns geworden ist, gleichsam nachzeichnet. Es ist dies ein in seinem Christentum begründetes Motiv, das den Clemens bestrebt sein läßt, die Verbindung zwischen Gott und Mensch nicht auf direktem Wege, sondern durch Vermittlung des Sohnes herzustellen.

Ein christlich motivierter Vorbehalt ist es auch, wenn Clemens die Angleichung an Gott nicht als substantielle Einigung verstehen will, sondern darauf bedacht ist, daß der Abstand zwischen Gott und Mensch gewahrt bleibt. Eine Gleichheit der Ge-

stalt nach (κατὰ σχῆμα) zu behaupten, wäre „gottlos", ebenso wie die Deutung, als sei Tugend Gottes von derselben Art wie Tugend bei den Menschen (Str. VI, 114). Das Letztere wird Str. VII, 88 ausdrücklich verworfen als eine Lehre, die die Stoiker „gottloser Weise" vertreten. Diese zurückhaltende Scheu vor der göttlichen Hoheit kommt äußerlich schon darin zum Ausdruck, daß Clemens die Angleichung an Gott stets als eine „soweit als möglich" einführt und daß er diese von Platon übernommene Einschränkung höchstens noch verstärken möchte wie Str. VI, 104 („soweit es der menschlichen Natur erlaubt ist"). Die Angleichung an Gott kann nach christlicher Auffassung nur erfolgen in den Grenzen, die der unheiligen Kreatur gesetzt sind gegenüber dem heiligen Gott, von dem der Mensch durch die Sünde geschieden ist. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist das der Unterordnung. Es gibt zwar für den Gläubigen eine Annäherung an Gottes Wesen durch sittliche Lebensführung, aber diese bedeutet für den Christen immer Gehorsam gegen den göttlichen Willen, wie er in seinen Geboten und im Evangelium offenbart ist. Wir sahen, wie auch bei Platon die Angleichung des Menschen an Gott immer nur als eine „soweit als möglich" bestehen kann, eben weil der Abstand von wahrem Sein, das in der Idee des Guten seinen Gipfelpunkt erreicht, und sinnlicher Erscheinung, wozu auch der Mensch als leib-geistiges Wesen gehört, durch die tmematische Struktur seiner Philosophie festgelegt ist. Oder wenn wir uns weniger an das formale Prinzip halten, so liegt für den Philosophen hier die Spannung zwischen dem Ideal, das in einer Sphäre des Ueberseins Verwirklichung findet, und dem Leben, das sich dieses Ideal als Ziel setzt, aber anstatt seliger Erfüllung sich mit bewußter Willensrichtung begnügen muß. Für den Christen ist es ein religiöses Motiv, für Platon ein philosophisches Motiv, das beide Male das Bleiben eines Abstandes zwischen Gott und Menschen fordert.

Aber auch wenn wir dies bedenken, liegt hier doch eine gewisse Gemeinsamkeit der Denkweise im Platonismus und Christentum vor. Denn beide Male ist das Verhältnis des Menschen zu Gott gegründet auf das sittliche Personenleben; und damit bleiben wir auch da, wo es sich um das Erfassen der höchsten Wahrheit handelt, im Bereich des klaren Selbstbewußtseins, das denkend und handelnd sein Eigensein behauptet.

Dieser sittlich rationalen Denkweise entgegengesetzt ist die

„Schau" des Mystikers, und darum fällt alle innere Beziehung zu Platon fort, wenn wir die mystische Gedankenlinie bei Clemens ins Auge fassen. Es sind eine Reihe von Stellen in den Stromata da, wo die *ὁμοίωσις* als Vorstufe zur Vereinigung mit der Gottheit erscheint, wo die Vollkommenheit des Gnostikers mit seiner Vergottung zusammenfällt, wo die Gemeinschaft darin besteht, daß der Mensch seine Natur durch *ἀπάθεια* in die Sphäre des Göttlichen bringt, dem von Natur her das *ἀπαθές* (Str. VII, 13 f.) eigen ist [1]). Dieses Ineinanderfließen von Göttlichem und Menschlichem stammt nicht aus einer Fortführung des platonischen Denkens, sondern aus einer grundsätzlichen Abwendung von der platonischen Geistesrichtung. Die Höhe, zu der die platonische Philosophie hinaufführt, ist *ὁμοίωσις θεῷ*; aber diese bedeutet nicht ein auf mystischem Wege erfahrenes Aufgehen in der Gottheit, sondern für Platon handelt es sich hier um den höchsten Zielpunkt der aufsteigenden Vernunftseele, den diese sich setzt aus der Klarheit ihres Denkens und der Reinheit ihres sittlichen Bewußtseins.

Der Unterschied zwischen platonischem und christlichem Verständnis der *ὁμοίωσις* wird aber vor allem klar, wenn wir die grundsätzliche Denkweise ins Auge fassen, die einerseits bei Platon diesen Begriff hervorbringt und die andererseits der *ὁμοίωσις θεῷ* im Christentum ihren besonderen Sinn gibt. Bei Platon ergibt sich der Gedanke aus seiner Philosophie. Rechte Einsicht und die damit gegebene sittliche Lebenshaltung führen den Menschen nach oben; als letzter Zielpunkt, als höchster „Maßstab" sowohl für das erkenntnismäßige wie das sittliche Vernunftstreben steht die abschließende Idee des Guten als Gott vor uns. Damit ist gesagt, daß es die geistig-sittliche Art der menschlichen Vernunft ist, aus der (ähnlich wie in der kantischen Metaphysik) die platonische Gottesidee herauswächst. Wie der Weg des Philosophen durch Streben nach Erkenntnis und sittliche Leistung gekennzeichnet ist, so zeigt sich am Ende dieses Weges eine Ver-

1) Wie in diesem Punkte der Ausgleich zwischen dem mystischen und christlichen Element bei Clemens zu denken ist, läßt sich wohl nicht mit Bestimmtheit ausmachen. Man wird vermuten können, daß Clemens bei Vergottung doch schließlich nicht an eine naturhafte Vereinigung von Gott und Mensch denkt (vgl. 1. Joh. 3, 2). Man wird an die unsystematische Art des Clemens erinnern dürfen. Vor allem aber ist zu verweisen auf den literarischen Charakter des Werkes, in dem durch die Tradition überkommene Quellen verschiedener Geistesart lose vereinigt sind.

einigung von höchster Wahrheit und sittlicher Vollkommenheit. Diese durch die Dialektik aufgefundene Zielrichtung innezuhalten, ist der Sinn der platonischen *ὁμοίωσις θεῷ*. Was aber dem Verständnis bei Clemens seine Eigenart gibt — und das gilt ebenso für die christliche wie die mystische Betrachtung bei ihm —, ist die Prävalenz des Religiösen oder die Priorität des Gottesgedankens [1]). Diese kommt schon darin zum Ausdruck, daß die Angleichung an Gott ihrem Wesen nach bestimmt wird als Gehorsam gegen das Evangelium oder als Befolgung des göttlichen Gebotes. (Str. VI, 114: *ἐὰν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελειωθῇ*, V,94: *ἀκολουθία θεία*, vgl. II, 100). Der Gottesgedanke ist für Clemens wie immer der grundlegende, in ihm gewinnt alles Erkennen und Tun des Menschen erst seinen Halt, von hier empfängt es sein Gepräge und seine Anerkennung, dorthin strebt es immer wieder wie zu einem höchsten Zielpunkt. Darum, was die Gottähnlichkeit zustande bringt, ist immer irgendwie Gottesdienst (*πάσῃ ἡ εἰς τὸν θεὸν θεραπεία* Str. VII, 13), es sind nur Formen des Gottesdienstes, die Tugenden und Leistungen des Menschen; ihren Wert haben sie, weil sie hinzielen auf das Heil (*σωτηρία*) der Menschen und darum ein „erwünschtes Opfer bei Gott“ sind (Str. VII, 14).

Der Gedanke der Angleichung des Menschen an Gott kann

---

1) Eine Parallele hierzu bietet, was die grundsätzliche Betrachtung angeht, die Erörterung, die Plotin dem platonischen Gedanken der *ὁμοίωσις θεῷ* widmet (vgl. Enn. I, 2). Der Unterschied zu Platon — ein Unterschied, der charakteristisch ist für den gänzlich veränderten Geist dieser späteren Zeit — tritt schon darin zutage, daß für Plotin bei der Behandlung des Themas: „Tugenden“ die *ὁμοίωσις θεῷ* sofort als Zentralbegriff auftritt, um den sich alles gruppiert. Der prinzipielle Unterschied zur platonischen Denkform liegt darin, daß *ὁμοίωσις θεῷ* nicht sittliches Streben in der Richtung auf ein höchstes, aber nie erreichtes Zeil bedeutet, sondern daß die Vereinigung mit der Gottheit im religiösen Erlebnis Wirklichkeit geworden ist und daß nun von diesem letzten Faktum jede Tugend und alles Streben erst Geltung und Wert zugewiesen erhält. Wahre Tugend ist nur diejenige, die der *ὁμοίωσις θεῷ*, d. h. für Plotin der Vereinigung mit dem *ἕν* dient; die Beziehung zur Schau Gottes (*θεωρία θεοῦ*) ist immer der leitende Gesichtspunkt. „Das Streben geht nicht dahin, ohne Sünde zu sein, sondern Gott zu sein.“ Der Eigenart des plotinischen Gotteserlebnisses entsprechend wird die „Weltentbundenheit“, die *ἀπάθεια*, zur Haupttugend. Die Wandlung, die der Gedanke der Angleichung an Gott damit erfahren hat, kennzeichnet deutlich den Uebergang vom platonischen Rationalismus zum religiösen Neuplatonismus. Dabei ist dem Neuplatoniker mit dem christlichen Platoniker die Denkweise gemeinsam, die den Gottesgedanken zum Ausgangspunkt macht, von wo alle Tugenden ihre Begründung erhalten.

als Ausdruck der beiderseitigen Religiosität gefaßt werden (wie Clemens in ihm die Einheit von Platonismus und Christentum unmittelbar empfindet). Aber gerade wenn wir diesen Gedanken nach seinem religiös empfundenen Sinngehalt jedesmal analysieren, tritt an ihm die Verschiedenheit der platonischen und christlichen Religiosität zutage. Bei Platon ist die *ὁμοίωσις θεῷ* Endpunkt einer natürlichen Entwicklung des philosophischen Menschen. Die dialektische Beschäftigung, der Aufstieg in die noëtische Sphäre der Ideen, bedeutet bereits den Eintritt in eine Welt, die für den Philosophen die Züge des Göttlichen trägt. Wie die wahre Philosophie eine Betrachtung des Göttlichen ist, so hat diese rechte Art zu philosophieren schon göttliche Art an sich. Wie es dem inneren Leben seiner Philosophie entspricht, so ist die Erkenntnis des Seins und das Tun des Seinsollenden als ein Gerichtetsein der Seele auf rein geistige Wesenheiten von religiösem Pathos getragen. Wer wie der Philosoph ganz in der reinen Erkenntnis des rein Geistigen lebt, bringt damit das Göttliche im Menschen zur Geltung und hat die Richtung auf Gott eingeschlagen [1]). Der Weg von der Welt der Ideen zur höchsten Idee ist — wenn wir einmal mit Platon religiös nachzufühlen suchen — gleichsam innerhalb des Göttlichen ein Weg, der hier zu einer letzten Höhe hinaufweist.

Wenn es ein Kennzeichen der griechischen Religiosität ist, daß gerade das Natürliche als göttlich empfunden wird, so entspricht dem die innere Verbundenheit von Menschlichem und Göttlichem in Platons Gedankenwelt. Zwar darf bei ihm das Natürlich-Menschliche nicht dem Animalischen gleichgesetzt werden: das hält uns vielmehr in der unteren Welt gefangen. Aber die freie Entfaltung der menschlichen Vernunft, wie sie als Aufstieg der Seele zu reiner Erkenntnis und edlem Tun vor uns steht, führt hinauf in eine Sphäre der reinen Geistigkeit, die vom Licht des Göttlichen durchstrahlt ist. Auch die für Platon höchste und abschließende Ausdrucksform des Göttlichen, die Idee des Guten, wächst aus dieser Welt wahren Seins und höchster Werthaftigkeit hervor, indem sie die Vereinigung beider in einem höchsten Einheitspunkt darstellt. Sie ist damit ihrem Wesen

---

1) Die Göttlichkeit der Ideensphäre ist auch damit ausgesprochen, daß Platon Resp. 508 Erkenntnis und Wahrheit als gutartig (*ἀγαθοειδής*) bezeichnet, d. h. sie sind von derselben Art wie das eine höchste Wesen, in dem das Gute selbst verwirklicht ist.

nach verwandt mit der Welt des „Denkbaren", zu der sich die Seele des Philosophen durch immer wachsende Klarheit der Erkenntnis erhebt. Die Kontinuität, die zwischen der geistigen Leistung der menschlichen Vernunft und dem Göttlichen besteht, ist ein bestimmendes Moment für Platons Religiosität.

Davon unterscheidet sich durchaus die christliche Religiosität. Denn während für Platon der entscheidende und, wie wir sahen, auch religiös nachgefühlte Einschnitt da liegt, wo sich die Welt unsinnlicher Ideen lichtvoll abhebt gegen die chaotische Welt der Sinne, beginnt für den Christen Wahrheit im höchsten Sinne des Wortes erst oberhalb dieser Welt reinen Denkens. Da, wo der auf Erkenntnis bedachte Philosoph die reine Höhenluft des Göttlichen spürt, fühlt sich der Christ noch unbefriedigt. Erst da, wo alle menschliche Vernunft aufhört, erschließt sich ihm seine Welt des Glaubens, die alle menschlichen Analogien hinter sich läßt. Wenn man die Eigenart des religiösen Phänomens darin zu bestimmen gesucht hat, daß im religiösen Erleben der Mensch sich plötzlich einem „ganz Anderen" gegenübergestellt sieht, so trifft diese Charakterisierung für das Christentum durchaus zu. Sie entspricht aber nicht der griechischen Geisteshaltung, die von der christlichen sich eben dadurch abhebt, daß sie die natürliche Vernunft und den von ihr durchstrahlten Kosmos in göttlichem Lichte sieht. Während bei Platon die Bildung des menschlichen Geistes zum Göttlichen hinführt, verlangt der christliche Glaube eine grundsätzliche Abgrenzung gegen alles Menschliche einschließlich der höchsten Leistungen des menschlichen Geistes in Wissenschaft und Sittlichkeit. Dementsprechend bedeutet das, was Platon unter *ὁμοίωσις θεῷ* versteht, für den Christen immer noch ein Zurückbleiben in der weltlichen, diesseitigen Region. Eine Jenseitigkeit, die erreicht wird durch gesteigerte Erkenntnis, genügt ihm nicht. Die Jenseitigkeit der christlichen *ὁμοίωσις θεῷ* bedeutet Ueberwindung des Irdischen und Eingang in eine „andere", d. h. der natürlichen Erkenntnis nicht zugängliche und ihrem Bereich grundsätzlich übergeordnete, eben göttliche Sphäre. Christlich ist die Auffassung: es führt kein direkter Weg von der natürlichen Beschaffenheit des Menschen zum Göttlichen. Gerade durch seine Weltverbundenheit ist der Mensch von Gott geschieden, und es gilt die Ueberwindung dieses Bruches, es bedarf nach christlicher Auffassung einer „Versöhnung" [1]),

1) Daß für das christliche Denken der Gedanke der Angleichung des Men-

wenn der Mensch zu Gott kommen und sich dieses Besitzes dauernd gewiß sein will. Darum ist *ὁμοίωσις* nur möglich auf Grund des Glaubens, der ein N e u e s in das Leben des Menschen hineinbringt. Während der platonische Philosoph das Göttliche in sich trägt, sind es für den Christen die besonderen überweltlichen Kräfte des „Heiligen Geistes", die ihn befähigen, ein Leben zu führen, das als Angleichung an Gott bezeichnet werden kann.

Auch wenn von Clemens diese Gedanken nicht deutlich im Zusammenhang mit dem Begriff der *ὁμοίωσις θεῷ* ausgesprochen sind — ihm als griechischen Christen liegt eben der Ausgleich von Vernunfterkenntnis und Offenbarung nahe —, so liegen sie doch immanent jedem christlichen Verständnis zugrunde. Denn eine Angleichung des Menschen an Gott ist für christliches Empfinden immer nur denkbar als Frucht der vollzogenen Erlösung, als Wiedergeburt; diese aber bedeutet Bruch mit dem Alten und Eintritt in das „neue" Leben, das ein Leben „im Geiste" ist. Das ist auch der Sinn des christlichen Gedankens von der Einsetzung in die Sohnschaft; und es ist ein Beweis für die Christlichkeit des Denkens bei Clemens, wenn der Gedanke der Kindschaft bei ihm so stark hervortritt [1]) und auch gerade die Angleichung des Menschen an Gott als „Einsetzung in die Sohnschaft" christlich gedeutet wird.

OFFENBARUNG IN DER GESCHICHTE UND PLATONISMUS.

Wenn wir von dem Verhältnis einer philosophischen Lehre zum Christentum reden, so ist damit eine doppelte Möglichkeit gegeben. Eine Philosophie kann die Bestätigung des christlichen Lehrinhalts sein, indem sie aus der Vernunft heraus zu denselben Wahrheiten gelangt oder wenigstens in ihre Richtung weist, die dem religiösen Glauben auf dem Wege der Offenbarung unmittelbar zuteil geworden sind (wobei der innere Zusammenklang meistens durch spekulative Ausdeutung des christlichen Dogmas

---

schen an Gott immer in Verbindung steht mit dem anderen Gedanken an die notwendige vorhergehende Ueberbrückung der Kluft (die seit Adam Gott und Mensch scheidet), zeigt eine Stelle bei Irenäus (adv. haer. III, 18, 1): ... nobis salutem praestans, ut quod p e r d i d e r a m u s in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Jesu r e c i - p e r e m u s.

1) Vgl. das Kap. 5 des Paedagogus.

erzielt wird). Die innere Beziehung einer Philosophie zum Christentum kann aber auch darin gesehen werden, daß ihre Methode, ihre grundsätzliche Art zu denken, dem christlichen Theologen ein Mittel wird einerseits zur gedanklichen Verarbeitung und Sinnerfassung der Glaubensgedanken, andererseits zur erkenntnismäßigen Begründung des Glaubensinhaltes. So ist es gemeint, wenn man Kant den „Philosophen des Protestantismus“ genannt hat. Eine Philosophie kann — wie das Beispiel Euckens zeigt — einmünden in eine „christliche Weltanschauung“.

Es ist ohne weiteres klar, daß der Platonismus nicht in dem zuerst angeführten Sinne als christliche Philosophie gelten kann. Die Versuche des Clemens, Lehren des christlichen Glaubens als bei Platon vorgezeichnet zu erweisen (was ihm nur mit Hilfe künstlicher Allegorese möglich ist), entbehren für uns aller Beweiskraft. Aber auch in dem zweiten Sinne kann von einer geistigen Verwandtschaft zwischen Christentum und Platonismus nur in sehr beschränktem Maße die Rede sein. Man kann nicht sagen, die platonische Philosophie leiste dem Clemens den Dienst, die christliche Lehre philosophisch zu stützen und zu tieferem Verständnis zu bringen, mit anderen Worten seine Theologie sei platonisch fundiert. Mag Clemens selbst sich noch so geistesverwandt mit Platon fühlen, seine Art zu philosophieren ist nicht die platonische. Christliche Theologie kann nicht als verchristlichter Platonismus auftreten, wenn wir bei Anwendung des Begriffs Platonismus die philosophische Struktur des platonischen Lehrgebäudes im Auge behalten, wie sie aus der geistigen Wesensart Platons hervorgegangen ist. Wir sahen schon bei der Erörterung der einzelnen Vergleichspunkte, wie eine Anpassung für Clemens oft nur durch Umdeutung der ureigenen Motive des Platonismus möglich war. So ergibt sich auch eine Diskrepanz der Denkform, wenn wir grundsätzlich platonisches und christliches Denken in Beziehung setzen. Bei Clemens selbst, so sehr er in seiner Person die Einheit beider Geistesgrößen erlebt, läßt sich doch zuweilen in seinen Gedankengängen der geistige Abstand zweier verschiedener Denkweisen aufweisen. Str. I, 88 werden als grundlegende Sätze der christlichen Lehre aufgeführt: Gott hat einen Sohn, dieser Sohn redet in der Gestalt eines Menschen zu uns, dieser Sohn mußte leiden. Mit Recht zieht Clemens hier das Urteil des Paulus heran, daß solche Gedanken den Griechen, „die da Weisheit suchen“, als Torheit erscheinen müs-

sen; und mit richtiger Einfühlung in den griechischen Geist meint Clemens, dieser Gedankenbau des Glaubens könne den „sich weise dünkenden“ Philosophen nur als „mythisches Gebilde“ erscheinen [1]). Damit ist von Clemens selbst auf einen Punkt hingedeutet, wo das philosophische und gerade auch das platonische Denken den christlichen Gedankengängen nicht mehr zu folgen vermag, wo die Ungleichartigkeit beider Denkweisen zutage tritt.

Um die hier vorliegende Schwierigkeit zu verdeutlichen, mag uns noch eine andere Stelle bei Clemens zu Hilfe kommen. Str. V, 16 geht Clemens von dem Begriff der platonischen Idee aus; er interpretiert sie dem ins Religiöse einlenkenden Platonverständnis seiner Zeit entsprechend als Gedanken Gottes (*ἐννόημα θεοῦ*). Gedanke Gottes ist das, was die Barbaren (d. h. die Christen als Nichtgriechen) den Logos Gottes — übrigens für die Theologie des Clemens ein grundlegender Begriff — nennen; damit ist die Gleichsetzung von Idee und Logos Gottes ausgesprochen. Die Idee ist dem christlichen Postulat einer Vermittlung zwischen Gott und Mensch dienstbar gemacht und damit die Verchristlichung der Idee vollendet. Von diesem Logos Gottes gilt — so führt Clemens in platonischer Weise aus —: er ist, weil er „Wahrheit“ ist, nur durch das rein geistige Organ des Nus erkennbar, wie das auch für die Ideenwelt Platons gilt. Charakteristisch und für uns lehrreich ist nun die Art, wie Clemens diesen Gedankengang fortsetzt. Er hält es nämlich für eine folgerechte Weiterführung (*προελθών*) seiner Gedanken über den Logos als Idee, wenn er fortfährt: Der Logos wird Ursache der Schöpfung, zeugt sich selbst, indem das Wort Fleisch wird, damit er auch geschaut werde. Tatsächlich ist diese Fortführung des Gedankens ganz spezifisch christlich, darum aber auch durchaus unplatonisch. Derjenige Begriff, an dem sich auch hier platonisches und christliches Denken scheiden, ist der der Offenbarung. Der Gegensatz von Offenbarung und Vernunftwissen war schon in einem früheren Zusammenhang unserer vergleichenden Betrachtung aufgetreten und hatte als der Gegensatz von Gnadenbewußtsein und Autarkie die christliche Geistesart von der platonischen unterschieden. Dieser Gegensatz aber ist zu-

1) Aehnlich sind Str. VI, 55 die christlichen und griechischen Weisheitsfreunde einander gegenübergestellt: die einen verlangen nach der „Erkenntnis des Sohnes“, die anderen befassen sich mit den *λόγοι περὶ ἀρετῆς*.

gleich der Gegensatz von geschichtlicher Wahrheit und Denkwahrheit, und auch unter dem Gesichtspunkt dieses Gegensatzes betrachtet wird die Verschiedenheit von christlichem und platonischem Denken erkennbar. Denn der Platoniker sucht das Wissen des wahren Seins, für das es ohne Aufgeben seiner Wesensbestimmung kein Eingehen in die Welt zeitlicher Veränderung gibt; der Christ aber hält sich nachdrücklich an eine Offenbarung in der Zeit, weil sie für ihn das wertvollste Mittel zur Erlangung der Wahrheit bedeutet; denn erst durch eine geschichtlich vollzogene Offenbarung ist ihm die Grundtatsache aufgegangen, von der seine ganze Weltbetrachtung ausgeht, nämlich der Liebeswille Gottes gegenüber der Menschheit. Jede Offenbarung in der Zeit geschieht notwendig in der Form der Sinnlichkeit (vgl. Str. V, 40: *ὁ κύριος . . . κατιὼν εἰς αἴσθησιν*), und dieses Verhaftetsein in der Zeit und in der Sinnlichkeit ist es gerade, was die geschichtlichen Grundlagen des Christentums so ungeeignet macht, von einem am platonischen Rationalismus geschulten Denken erfaßt zu werden. Diese Dissonanz zweier verschiedener Denkweisen ist es auch, die an den beiden von uns angeführten Stellen des clementinischen Werkes zum Vorschein kommt. Das erste Mal ist sie von Clemens selbst empfunden, wenn er urteilt, die christliche Heilsgeschichte müsse dem griechischen Denker mythenhaft (*μυθῶδες*) erscheinen. Das zweite Mal haben wir darauf hingewiesen, daß die gedankliche Verbindung, die Clemens unbefangen herstellt zwischen dem Logos als platonischer Idee und dem Logos als geschichtlichem Phänomen, tatsächlich ein Uebergang ist von der geistigen Erkenntnisweise Platons zu der ganz anderen, eben christlichen Anschauung, daß die höhere Stufe der Erkenntnis (*ἐποπτικὴ θεωρία*) die Aneignung der durch Fleisch und Blut des Logos vermittelten göttlichen Wahrheiten ist (vgl. Str. V, 66). Der christliche Gedanke, daß Schöpfung und Eintritt des Heils in diese Welt der Veranschaulichung und Sichtbarmachung Gottes zu dienen habe, ist gänzlich unplatonisch. Das gilt zunächst für die dieser Anschauung zugrunde liegende Erkenntnisart. Der Satz des Clemens: Der Logos wird Fleisch, damit er auch geschaut werde (*ἵνα καὶ θεαθῇ*), ist nicht mehr irgendwie platonisch zu begründen. Denn wenn etwas für Platon feststeht, so ist es die These, daß wahre Erkenntnis ihren festen Einsatzpunkt erst gewinnt in der unsinnlichen Sphäre, d. h. im Sein der unsichtbaren Ideen; erst von hier aus ist über-

haupt, erkenntnismäßig gesehen, der Zugang zu sinnlichen Gegenständen möglich, die ohne Ideenschau nicht gewußt, sondern nur geschaut werden können, d. h. platonisch gesprochen, dem Bereich der trügerischen Doxa zuzuweisen sind. Wie das Wissen der Gleichheit vor dem Wahrnehmen gleicher Dinge liegt, so ist für Platon der Gedanke absurd, daß etwas Unsinnliches, wenn es als irgendeine Verkörperung in die sinnliche Welt eintritt, mit einem höheren Gewißheitsgrad sollte erkannt werden. Die Verknüpfung mit der sinnlich-körperlichen Welt bedeutet für die platonische Anschauung notwendig eine Herabwertung; eine Sichtbarmachung des wahren Seins ist für Platon ein unsinniger Gedanke und widerspricht dem Grundmotiv seiner Philosophie.

Mit dieser erkenntnismäßigen Schwierigkeit hängt eng zusammen eine Schwierigkeit, die sich ergibt aus der Unmöglichkeit, von der platonischen Denkweise zu einer Sinndeutung geschichtlicher Ereignisse, überhaupt zu einer philosophischen Betrachtung der Geschichte zu gelangen. Das christliche Denken ist von Anfang an an die Geschichte gebunden. Paulus erhebt den Gedanken, daß Christus einen fleischlichen Leib annahm — eine Paradoxie, die er mit ringender Seele kraft seines religiösen Genius auch denkend bewältigt — zum Fundament seiner Lehre, die er selbst eine Predigt der Torheit nennt. Von dieser theologischen Deutung eines bestimmten Geschehens ist dann das christliche Denken dazu fortgeschritten, eine christliche Geschichtsphilosophie zu schaffen, indem es den Verlauf der Menschheitsgeschichte in Beziehung setzte zur Heilsgeschichte. Damit wird der Gedanke der Offenbarung Gottes zu einem für alles Erkennen grundlegenden. Die Offenbarung in der Zeit wird die notwendige Veranschaulichung des Göttlichen in dieser Welt; denn menschliches Wissen reicht nicht an Gott heran, und nur durch die „Sendung des Sohnes“ hat Gott selbst die Aufhebung der Scheidung zwischen ihm und der sündigen Menschheit ermöglicht. So wird die im Glauben als Offenbarung gefaßte Heilsgeschichte für den Christen eine Quelle höchster Wahrheitserkenntnis. Darin aber liegt gerade das Unplatonische dieser Denkweise. Denn für Platon gilt durchaus das Wort Fichtes, daß das Metaphysische selig mache, nicht das Historische. Der Gedanke, das Göttliche sollte sich uns erschließen in bestimmten zeitlichen Erscheinungen, ist ihm fremd. So ist denn

auch die Gleichsetzung der Idee mit der geschichtlichen Erscheinung des Logos von Platon aus gesehen eine innere Unmöglichkeit. Denn alles Geschehen, wie es tatsächlich verläuft, ist durch die Tmematik der platonischen Philosophie im Bereich des Werdens festgehalten, d. h. es liegt unterhalb der durch Dialektik erschlossenen Sphäre des Seins. Wenn sich auch hier und da in der menschlichen Sphäre Lichtpunkte finden, so empfangen sie doch ihr Licht aus jener oberen Welt, und der Zugang zum Wahren und Göttlichen ist nur möglich durch Aufstieg in die aller zeitlichen Veränderung entzogene Welt des ewigen Seins. Für Platon gibt es keine Verkörperungen des Göttlichen, die dem Menschen höchste Wahrheit vermitteln, sondern göttliche Urbilder, die gerade kraft ihrer unantastbaren Transzendenz ewig wahre Leitsterne für das menschliche Erkennen und Handeln sind.

DIE TRENNUNG VON WISSEN UND GLAUBEN BEI CLEMENS UND DAS VERHÄLTNIS DIESER DUALITÄT ZUM PLATONISCHEN DENKEN.

Noch an einer anderen Stelle der Stromata können wir direkt aus den Worten des Clemens erschließen, daß eine Konformität zwischen platonischer und christlicher Denkweise unmittelbar nicht herzustellen ist. Es ist dies eine Erörterung im 2. Buch der Stromata (II, 8 ff.), wo Clemens entgegen seiner sonstigen spielerischen Art einmal grundsätzlich die christliche Erkenntnisweise der natürlichen Erkenntnisweise der weltlichen Wissenschaft gegenüberstellt und beide voneinander scheidet. Ein klarer Trennungsstrich wird zwischen *ἐπιστήμη* und *πίστις* gezogen. Von diesem „Glauben“ wird ausdrücklich gesagt, daß die Griechen ihn für „nichtig und barbarisch“ halten und verwerfen (II, 8). Die große Frage, die in dem Begriffspaar Wissen—Glauben umschlossen liegt, die Frage nach ihrem beiderseitigen Erkenntniswert und der Abgrenzung ihrer Zuständigkeit tritt hier in die Erscheinung und wird zum erstenmal grundsätzlich erörtert. Was das eigentliche Thema der christlichen Philosophie für Jahrhunderte werden sollte, klingt hier zum ersten Male an, und auch die Lösung erfolgt durchaus in der Linie, die die mittelalterliche Scholastik verfolgt und zu Ende geführt hat: Ueberordnung des Glaubens über die Vernunft. Dabei dürfen wir die „Ueberord-

nung“ nicht nach Platon verstehen, als ob der Glaube der Vernunft übergeordnet sei wie etwa bei Platon die *νόησις* der *δόξα*. Das Verhältnis von Glauben und Vernunft entspricht in keiner Weise dem Verhältnis verschiedener Erkenntnisstufen bei Platon. Denn bei Platon ist die Verknüpfung und Proportionalität der verschiedenen Erkenntnisformen — bei aller Wahrung ihrer Besonderheit — die Hauptsache, während es sich bei der Dualität Glaube — Vernunft auch für Clemens um reinliche Scheidung handelt. Mag sich auch bei Clemens verschiedentlich eine Skala verschiedener Erkenntnisstufen mit Anklängen an die platonischen finden, diese Unterscheidungen liegen meistens wie z. B. Str. II, 13 unterhalb der Pistissphäre (vgl. Str. II, 50: *ὁ γνωστικὸς ἀφέξεται τῶν κατὰ λόγον καὶ τῶν κατὰ διάνοιαν καὶ τῶν κατὰ αἴσθησιν καὶ ἐνέργειαν ἁμαρτημάτων*). Das universale Grundschema bleibt für ihn Wissen — Glauben, wie gerade diese grundsätzliche Erörterung zeigt, beide in sich geschlossen mit dem ihnen adäquaten Gegenstand und dem jedem eigenen Gewißheitsgrad. Auch der Begriff der Gnosis, der bei Clemens eine so große Rolle spielt, hat, wenn wir auf das Prinzipielle sehen, nicht den Sinn, daß er die Kluft zwischen Wissen und Glauben durch eine höhere Einheit aufheben sollte. Denn was Clemens unter „Erkenntnis“ in diesem prägnanten Sinne des Wortes versteht, gehört durchaus auf die Seite der Pistis, die für diese höhere Form des Glaubens der unentbehrliche Unterbau ist. Clemens zeigt sich auch in seiner grundsätzlichen Denkweise als Christ, wenn er die Ueberordnung des Glaubens über das Wissen lehrt. Ganz eindeutig kommt diese seine Meinung Str. II, 15 zum Ausdruck in der kategorischen Form: *πίστις κυριώτερον τῆς ἐπιστήμης* und *πίστις κριτήριον τῆς ἐπιστήμης*. Der ganze Abschnitt über das Wesen des Glaubens ist von der Tendenz getragen, die Ueberlegenheit des Glaubens über alle Formen menschlicher Erkenntnis darzutun. Der Glaube vermag mehr als die anderen Betätigungen des menschlichen Geistes im Suchen nach dem Wahren; er läßt *αἴσθησις, νοῦς, ἐπιστήμη, ὑπόληψις* (*τέσσαρα, ἐν οἷς τὸ ἀληθές*) hinter sich und wendet sich ganz unmittelbar dem „Untrügerischen“ und der „Wahrheit“ zu (Str. II, 13). Der Glaube wird ferner vom menschlichen Wissen gesondert und darüber hinausgehoben, wenn er als „Erkenntnis gegründet auf festen Unterbau“, als einzige wahre Grundlage der Gottesverehrung bezeichnet wird (Str. II, 9). Er bestimmt ebenso das praktische Ver-

halten des Menschen — er ist *ἀρχὴ πράξεως* und „Grundlage der einsichtsvollen Entscheidung“ — wie er für alle Fragen der Erkenntnis untrügliches Kriterium ist (*ἀμετάπτωτον κριτήριον* und *βεβαία κρίσις*). Der Glaube vernimmt die Stimme Gottes unmittelbar aus den göttlichen Schriften und ist darum unabhängig von jeglicher weiteren Stütze durch Beweis (II, 9)[1]. Man kann sagen, die Christlichkeit der Weltanschauung tritt bei Clemens deutlich zutage, wenn er in dieser Erörterung zu dem Ergebnis kommt: die Urgründe der Totalität des Seins (die *ἀρχὴ τῶν ὅλων*) bleiben dem forschenden Suchen des menschlichen Geistes verschlossen (*αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι* Str. II, 13), eine Antwort auf die letzten Fragen vermag nur der Glaube zu finden, der seinen Ursprung in der göttlichen Welt weiß (Str. II, 14).

Wir sahen schon, daß diese Dualität von natürlicher Erkenntnis und übernatürlicher Glaubenswahrheit sich dem platonischen Denkschema nicht einfügen läßt. Aber gerade an dieser christlichen Dualität läßt sich weiterhin zeigen, daß auch eine innerlich-geistige Verbindung zwischen Christentum und Platonismus nicht möglich ist. Denn Platons Philosophie ist nicht vereinbar mit einer Anschauung, die dem Wissen grundsätzlich eine höhere Wahrheitsquelle überordnet, durch die man erst die Tiefen der Gottheit (Str. II, 7) zu erkennen vermag. Eine solche Herabsetzung des Wissens widerspricht dem innersten Wesen des Platonismus. Der Platoniker, der nicht mehr in der Wissensfrage den Angelpunkt seines ganzen Strebens und nicht in ihrer Lösung das eine höchste Ziel erreicht sieht, darf sich, streng genommen, nicht mehr auf Platon berufen. Platons Wissen verträgt nicht irgendwie eine Einschränkung seines Geltungswertes in Form einer Ueberbauung durch eine andere auf „höheren“ und „besseren“ Prinzipien ruhende Erkenntnisweise. Die platonische Tmematik, welche die Ueberordnung einer höheren geordneten Welt über die untere chaotische bedeutet, hat nichts zu tun mit der christlichen Scheidung von weltlicher Weisheit und Glauben oder Welt und Gott, sondern sie setzt den absoluten Wert des menschlichen Erkenntnisvermögens voraus und erhält von hier ihren positiven Sinn, nämlich den, daß mit der Auffindung der unsinnlichen Ideenwelt eine sichere Basis gefunden ist, von der aus das Problem der Erkenntnis und damit auch die Seinsfrage ihre

1) Analog wird der Glaube Str. VI, 70 eine *ἀπόδειξις βεβαία* genannt, weil er „dem von Gott überlieferten als Wahrheit folgt“.

Lösung finden. Wie der Weg des forschenden Erkennens, zugleich der Weg sittlicher Lebensführung, für Platon der einzige ist, der aufwärts führt, so sieht Platon in der Auffindung der unsichtbaren Ideenwelt, durch die alle Erkenntnis auf ein festes Fundament gestellt wird, die entscheidende Tat seines Lebens. Die Ideenlehre ist ein Abschluß, in ihr steckt sowohl Platons Weltanschauung als auch seine Lebensanschauung; denn die obere Welt ist nach Platon ebenso bestimmend als Norm für die praktische Lebenshaltung wie als grundlegendes Element für das Wissen. Die Ideenlehre ist das lebendige Kernstück seiner Philosophie, zu dem er sich mit seiner ganzen Seele bekennt. Wir können sagen, in der Ideenlehre steckt auch Platons Religion. Schon die Beobachtung, daß Platon den Aufstieg zur Ideenwelt wie z. B. im Phaidros mit Worten ehrfürchtiger Scheu und höchster Ergriffenheit als den Eintritt in einen göttlichen Lichtbereich feiert, macht es unmöglich, daß es schließlich doch noch eine besondere Quelle allerhöchster Wahrheitserkenntnis geben sollte. Denn auch jener letzte Durchblick auf die Idee des Guten ist nicht Glaube, sondern Bestätigung und Krönung des Wissens durch ein göttliches Prinzip, das zwar seinem Wesen nach aus logischer Notwendigkeit überrational ist, aber erst von der Höhe der Ratio überhaupt sichtbar wird und nur von hier aus zu verstehen ist. Ein intuitives Gotteserlebnis, wie es der Christ durch persönliche Berührung mit Gott im Glauben erfährt und für dessen Wahrheit ihm eben wiederum nur sein Glaube Gewähr bietet, kennt der Philosoph Platon nicht.

Auch der Hinweis auf den platonischen Mythos vermag nichts an der Tatsache zu ändern, daß die christliche Dualität von Glauben und Wissen in das Gefüge des platonischen Denkens nicht hineinpaßt (wobei zu betonen ist, daß dieses Gefüge nichts Irrelevantes ist, sondern mit dem Wesen der platonischen Philosophie aufs engste verknüpft ist). Der Mythos ist nicht ein religiöser Ueberbau des dialektischen Systems, dessen Wahrheit zu erfassen einem irrationalen Schauen oder Erleben vorbehalten ist. Gerade das, worauf es dem Glauben allein ankommt, das Moment der Gewißheit, fehlt beim Mythos, wie Platon ihn versteht. Für den Gläubigen steigert sich mit der Erhabenheit des Gegenstandes auch der Gewißheitsgrad seiner Erkenntnis; es gehört zum Wesen des Glaubens, daß er Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes nur in seinem Bereiche anerkennen will. Der

Mythos bei Platon aber ist nichts als eine Versinnbildlichung der Wahrheit, künstlerischer Ausdruck für etwas dem Wissen nicht mehr Zugängliches. Gerade wenn wir unter Einbeziehung des Mythos die Abstufung der Erkenntnisweisen und ihrer Gegenstände im Platonismus und Christentum vergleichend betrachten, tritt die Gegensätzlichkeit beider Geistesrichtungen hervor. Wir können diese dahin präzisieren, daß „Wissen" im Sinne einer gesicherten Wahrheitserkenntnis für den Christen da anfängt, wo für Platon die Sicherheit aufhört. Denn die christliche Heilsgeschichte ist ihrem Sinngehalt nach konkrete Aussage über das Handeln der Gottheit, also eine „Theologie", die von den Denkvoraussetzungen der platonischen Philosophie aus nicht möglich ist. Für den Christen aber ist gerade der Glaube an diese von Gott gewirkten Heilstatsachen höchste Wahrheit, an der alle andere Wahrheit ihren Maßstab findet.

Es macht sich eben auch hier bemerkbar, daß der Schwerpunkt im Platonismus an einer ganz anderen Stelle liegt als im Christentum. Denn die originale Leistung der platonischen Philosophie will nicht die Ausgestaltung des Mythos sein, sondern die Begründung einer gesicherten Erkenntnis durch die Ideen, deren hohe Bedeutung in ihrer Eigenschaft liegt, Objekte reiner Erkenntnis zu sein. Man braucht nur an die eine Tatsache zu erinnern, daß alle natürliche „Weisheit", also von Platon aus gesehen, das Wissen des wahren Seins, jene erhabene Welt rein geistiger Wesenheiten, in der der platonische Philosoph das Wehen des göttlichen Geistes spürte, für die christliche Anschauung, wenn sie sich konsequent an ihr Prinzip hält, als Weg zur Wahrheit im letzten Grunde gar nicht in Betracht kommt. Dialektik ist nicht Glaube, nicht einmal eine Vorstufe des Glaubens; Wert kann sie nur insofern erlangen, als sie durch ihre Ergebnisse eine erwünschte Bestätigung der Glaubenswahrheiten erbringt. Für alles christliche Denken ist eben die im Glauben erfaßte Grundtatsache der Gotteswirklichkeit der Kernpunkt, an dem sich wahr und falsch scheiden. Platons Philosophie aber erhält ihre Struktur ohne Bezugnahme auf das letzte Weltprinzip (es liegt eben „darüber hinaus"). Wie aber die Verschiedenheit der beiderseitigen Denkobjekte — geistige Ideen auf der einen Seite, der persönliche Gott auf der anderen Seite — es nahe legt, so ist in der Tat der geistige Charakter und die Gliederung des „Systems" in beiden Fällen durchaus verschieden. Eine

der christlichen Dualität von Wissen und Glauben entsprechende ist im Platonismus unmöglich; denn für Platon gibt es nur und kann es immer nur geben e i n e Denkform, eben diejenige, deren Grenzen durch das Gelten des Satzes der Identität und des Satzes des Widerspruchs festgelegt sind. Sein Dualismus gilt nur für und innerhalb dieses Bereichs und hat hier seine ganz bestimmte Funktion und seinen ganz bestimmten Sinn. Dieser Verschiedenheit des beiderseitigen Wahrheitsideals und Erkenntniszieles entspricht die Ungleichheit der architektonischen Gliederung des Lehrgebäudes: die Stockwerke im platonischen und christlichen Denken passen der Höhenlage nach nicht ineinander. So muß eine Betrachtung, die beide Geistesgrößen in ihrer Wesensart herausstellt und ihre wirklichen Motive gelten läßt, zu dem Ergebnis kommen, daß genuiner Platonismus und Christentum hinsichtlich des Grundprinzips ihrer Denkweise nicht innerlich verwandt sind. Dieses Urteil ist aufrechtzuerhalten trotz aller Anerkennung, welche die christlichen Väter dem Platon zukommen lassen und trotz der Bedeutung, die der Platonismus durch die vergleichende und angleichende Behandlung einzelner Lehrstücke für die christliche Lehrentwicklung der ersten Jahrhunderte gehabt hat.

Was die christlichen Väter zu Platon hinzog, war jene Welterhabenheit seiner Philosophie, die immer wieder die Nachgeborenen in seinen Bannkreis gezogen hat. Sie sahen in ihm den Führer, der diese Welt mit ihren Unzulänglichkeiten und menschlichen Schwachheiten überwand und zu einer Lichtwelt ewiger Wahrheiten den Weg bahnte. Platon überwindet die Welt durch rationales Erkennen, indem er von der Wahrnehmung zum Wissen fortschreitet, vom Werden zum Sein gelangt. Der Christ überwindet die Welt im Glauben, dessen Besitz für ihn Erlösung von der sündigen Welt bedeutet. Aber mögen platonische ἐπιστήμη und christliche πίστις in dem Motiv ihrer Zielsetzung noch so sehr divergieren, Platon ebenso wie den christlichen Denker leitet die Ueberzeugung, daß Wahrheit letztlich nur da sein kann, wo das geistig-sittliche Wesen des Menschen sich als Wert behauptet, an dem die Außenwelt erst ihren Maßstab erhält.

873867

Meifort

Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus

JUL 8 '46	Prof. Shaw	
APR 2 '33	M. H. Shepherd	APR 30 '38
JAN 29 '41		FEB 11 '37
OCT 18 '47		
	Schubert	
	Wesley H. Isenberg	
	Pelikan	
	Sister Joseph Eileen	
	William M. Taylor	


UNIVERSITY OF CHICAGO
51 776 239



HEIDELBERGER ABHA
PHILOSOPHIE UND IHR

Herausgegeben

ERNST HOFFMANN UND

1. HEINRICH RICKERT, Das Eine, die Ei
Auflage. *1924. M.*
2. HERMANN GLOCKNER, Der Begriff
logischen Einleitung in das metalogische C
1924. M.
3. ERNST HOFFMANN, Die Sprache und
1925. M.
4. GÜNTER RALFS, Das Irrationale im Be
1925. M.
5. HANS OPPENHEIMER, Die Logik de
besonderer Berücksichtigung von Max W
1925. M.
6. RUDOLF ZOCHER, Die objektive C
danke. Eine erkenntnistheoretische Studie
1925. M.
7. HEINZ PFLAUM, Die Idee der Liebe.
zur Geschichte der Philosophie in der Rena
1926. M.
8. EUGEN HERRIGEL, Urstoff und Urfo
Strukturlehre. *1926. M.*
9. MAX ZEPF, Augustins Confessiones.
1926. M.
10. WOLFRAM LANG, Das Traumbuch de
und Analyse der philosophischen Grundla
1926. M.
11. ERIK WOLF, Grotius, Pufendorf, Thomas
der Rechtswissenschaft. *1927. M.*
12. ARTHUR STEIN, Pestalozzi und die
1927. M.
13. JOHANNES THEODORAKOPULOS,
1927. M.
14. HERMANN EMRICH, Goethes Intuitio
1928. M
15. VIKTOR STEGEMANN, Augustins C
1928. M.
16. FRITZ CHRISTMANN, Biologische
Ueberwindung des Gegensatzes Mechanis
1928. M.
17. JOACHIM MEIFORT, Der Platonismu
1928.

J. C. B. MOHR (PAUL SIE
DRUCK VON H. LAUPP

ABHANDLUNGEN ZUR
ND IHRER GESCHICHTE
rausgegeben von
N UND HEINRICH RICKERT

Eine, die Einheit und die Eins. 2., umgearbeitete
1924. M. 3.30, in der Subskription M. 3.—.

Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer
talogische Grundproblem des Hegelianismus.
1924. M. 2.80, in der Subskription M. 2.50.

Sprache und die archaische Logik.
1925. M. 2.80, in der Subskription M. 2.50.

ionale im Begriff. Ein metalogischer Versuch.
1925. M. 3.—, in der Subskription M. 2.70.

ie Logik der soziologischen Begriffsbildung mit
on Max Weber.
1925. M. 3.80, in der Subskription M. 3.40.

objektive Geltungslogik und der Immanenzge-
sche Studie zum Problem des Sinnes.
1925. M. 1.80, in der Subskription M. 1.60.

der Liebe. Leone Ebreo. Zwei Abhandlungen
in der Renaissance.
1926. M. 6.—, in der Subskription M. 5.40.

ff und Urform. Ein Beitrag zur philosophischen
1926. M. 6.60, in der Subskription M. 6.—.

fessiones.
1926. M. 4.20, in der Subskription M. 3.80.

aumbuch des Synesius von Kyrene. Übersetzung
en Grundlagen.
1926. M. 3.60, in der Subskription M. 3.20.

orf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte
1927. M. 5.—, in der Subskription M. 4.50.

i und die Kantische Philosophie.
1927. M. 9.—, in der Subskription M. 8.10.

KOPULOS, Platons Dialektik des Seins.
1927. M. 4.—, in der Subskription M. 3 60.

thes Intuition.
1928. M. 3.60, in der Subskription M. 3.20.

Augustins Gottesstaat.
1928. M. 4.40, in der Subskription M. 4.—.

iologische Kausalität. Eine Untersuchung zur
s Mechanismus-Vitalismus.
1928. M. 5.—, in der Subskription M. 4.50.

Platonismus bei Clemens Alexandrinus.
1928. M. 4.40, in der Subskription M. 4.—.

IL SIEBECK) TÜBINGEN
N H. LAUPP JR TÜBINGEN.